ERNST CASSIRER

# Antropología filosófica



El estudio del hombre ha sido un problema central para la filosofía de todos los tiempos. Incluso, en ocasiones, ha sobrepasado la serenidad para anunciarse con acentos patéticos, pero nunca como ahora ha cautivado la atención de los pensadores de las escuelas más significativas.

En la interpretación del comportamiento humano, desde sus manifestaciones más elementales hasta las que son consecuencia del intelecto, el pensamiento de Ernst Cassirer cobra su mayor originalidad y alcanza su máxima capacidad de penetración.

Así en esta Antropología filosófica demuestra cómo los problemas fundamentales de la cultura revisten un interés general al relacionar a la humanidad (símbolo, respuesta, mundo de espacio y tiempo, hechos e ideales) con sus creaciones más íntimas.



Ernst Cassirer

# Antropología filosófica

## Introducción a una filosofía de la cultura

**ePub r1.0**
**Titivillus** 27.05.15
**EDICIÓN DIGITAL**

Título original: *An essay on man*
Ernst Cassirer, 1944
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre (EPL), 2015
Conversión a pdf: FS, 2018








A Charles W. Hendel con amistad y gratitud

# PREFACIO

El primer impulso para escribir este libro se lo debo a mis amigos ingleses y norteamericanos que han insistido repetidamente para que publicara una traducción inglesa de mi *Filosofía de las formas simbólicas.* Aunque me hubiera complacido corresponder a sus deseos, me di cuenta, a los primeros pasos, de que la tarea era impracticable y hasta resultaba, en las actuales circunstancias, injustificable la reproducción del libro en su integridad. Por lo que respecta al lector le hubiera exigido un gran esfuerzo de atención la lectura de un estudio en tres volúmenes que se ocupa de un tema difícil y abstracto. Pero también desde el punto de vista del autor era poco practicable o aconsejable la publicación de una obra planeada y escrita hace más de veinticinco años. Desde esa fecha, el autor ha proseguido sus estudios sobre la materia. Ha podido conocer muchos hechos nuevos y se ha tenido que enfrentar con nuevos problemas. Hasta los mismos problemas viejos son vistos por él desde un ángulo diferente y aparecen con una iluminación distinta. Por todas estas razones me decidí a partir otra vez y a escribir un libro enteramente nuevo. Este libro tenía que ser mucho más breve que el primero. «Un libro grande —dice Lessing—, es un gran daño». Cuando escribía mi *Filosofía de las formas simbólicas* estaba yo tan absorbido por el tema que olvidé o descuidé esta máxima estilística. En la actualidad me siento mucho más inclinado a suscribir las palabras de Lessing. En lugar de ofrecer una exposición detallada de los hechos y

una morosa discusión de las teorías, he procurado concentrarme en unos cuantos puntos que se me figuran de especial importancia filosófica y he tratado de expresar mis pensamientos con la mayor brevedad y concisión.

De todos modos, el libro tiene que tratar de temas que, a primera vista, pueden parecer bastante dispares.

Un libro que se ocupa de cuestiones psicológicas, ontológicas, epistemológicas, y que contiene capítulos que se refieren al mito y a la religión, al lenguaje y al arte, a la ciencia y a la historia, se expone al reproche de no ser más que un *mixtum compositum* de las cosas más diversas y heterogéneas. Espero que el lector, después de leídas sus páginas, encontrará que el reproche es infundado. Uno de mis propósitos principales se cifra en convencerle de que todos los temas de que se trata en este libro no constituyen, después de todo, más que un solo tema. Representan caminos diferentes que llevan a un centro común y, a mi parecer, corresponde a una filosofía de la cultura el encontrar y fijar este centro.

Por lo que respecta al estilo del libro ha significado sin duda una seria desventaja el haberlo tenido que escribir en una lengua que no es la materna. Difícilmente hubiera superado este obstáculo sin la ayuda de mi amigo James Pettegrove, del State Teachers College de New Jersey. Ha revisado todo el manuscrito y me ha aconsejado discretamente en todas las cuestiones lingüísticas y estilísticas. Pero también le estoy muy agradecido por muchas observaciones valiosas y pertinentes en lo que se refiere a la materia del libro.

No es que pretenda escribir un libro popular sobre una materia que, en tantos respectos, se resiste a toda vulgarización. Por otra parte, tampoco este libro se halla

destinado exclusivamente a profesores o filósofos. Los problemas fundamentales de la cultura humana revisten un interés humano general y tienen que hacerse accesibles al gran público. He tratado, por lo tanto, de eludir todos los tecnicismos y he procurado expresarme con la mayor claridad y sencillez posibles. Quisiera advertir, de todos modos, a mis posibles críticos, que lo que yo puedo ofrecer en esta ocasión es, más bien, una explicación y una ilustración de mi teoría mejor que una demostración. Para una discusión y análisis más cerrados de los problemas implicados les recomendaría que acudieran a la exposición detallada de mi *Filosofía de las formas simbólicas.*

Deliberadamente me propongo no presentar una teoría acabada, expresada en estilo dogmático. Por el contrario, he procurado colocar a los lectores en posición de juzgar por sí mismos. Claro que no ha sido posible mostrar ante ellos toda la masa de prueba empírica en que se basa mi tesis principal. Pero, por lo menos, he procurado ofrecer amplias y ricas citas de los libros sobresalientes en las diversas materias. El lector no va a encontrar una bibliografía completa, pues hasta los títulos de una bibliografía semejante hubieran rebasado con mucho el espacio de que disponía. Me he tenido que contentar con citar aquellos autores con los que me creo más en deuda y con seleccionar aquellos ejemplos que me parecían ofrecer una significación típica y un interés filosófico extraordinario.

Al dedicar la obra a Charles W. Hendel deseo expresar mi profunda gratitud al hombre que me ayudó a preparar este libro con un celo infatigable. Fue el primero a quien hablé sobre su plan general. Sin su interés por el tema del libro y su amistoso interés personal por el autor, difícilmente hubiera tenido yo valor para publicarlo. Ha leído el manuscrito varias veces y he podido recoger sugestiones

críticas que han resultado valiosas y de gran ayuda.

La dedicatoria no sólo posee un sentido personal sino también simbólico. Al dedicar este libro al Presidente del Departamento de Filosofía y al Director de los estudios para graduados de la Universidad de Yale quiero expresar mi gratitud cordial al Departamento mismo. Cuando hace tres años llegaba yo a la Universidad de Yale, fue una grata sorpresa para mí encontrar una estrecha colaboración, que se extendía a un ancho campo. Fue un placer especial y un gran privilegio trabajar junto con mis colegas más jóvenes en seminarios colectivos de materias varias. Representaba una nueva experiencia en mi larga vida académica, experiencia verdaderamente interesante y estimulante. Siempre recordaré estos seminarios colectivos, uno de filosofía de la historia, otro de filosofía de la ciencia, un tercero de teoría del conocimiento, mantenidos por Charles Hendel y Hajo Holborn, F. S. C. Northrop, Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch y Charles Stevenson.

Debo considerar este libro, en una gran medida, como el producto de mi trabajo en la escuela de graduados de la Universidad de Yale, y aprovecho la oportunidad para expresar mi reconocimiento al decano de la escuela, Edgar S. Furniss, por la hospitalidad que me ha brindado en estos tres últimos años. También debo un agradecimiento cordial a mis estudiantes. He discutido con ellos casi todos los problemas contenidos en este libro y espero que encontrarán muchas huellas de nuestra obra común en las páginas que siguen.

ERNST CASSIRER

Universidad de Yale

## PRIMERA PARTE

# ¿QUE ES EL HOMBRE?

# I. LA CRISIS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

Parece reconocerse en general que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica. En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo ha permanecido invariable e inconmovible: probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía el escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. El conocimiento propio, declara, es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo. Tenemos que tratar de romper la cadena de nuestra verdadera libertad. *La plus grande chose du monde c'est de sçavoir étre à soy*, escribe Montaigne. Sin embargo, tampoco esta manera de abordar el problema —el método introspectivo— nos abroquela contra las dudas escépticas. La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano. La tendencia general

del pensamiento se dirige actualmente hacia el polo opuesto. Pocos psicólogos modernos reconocerían o recomendarían un puro método de introspección. En general nos dicen que un método semejante es verdaderamente precario. Están convencidos de que no es posible acometer una psicología científica más que con una actitud estrictamente behaviorista y objetiva; pero un behaviorismo consistente y radical tampoco alcanza su fin. Puede advertirnos de posibles errores metódicos pero no resolver todos los problemas de la psicología humana. Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni, tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo, que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre. La introspección nos revela tan sólo aquel pequeño sector de la vida humana que es accesible a nuestra experiencia individual; jamás podrá cubrir por completo el campo entero de los fenómenos humanos. Aun en el caso en que pudiéramos juntar y combinar todos los datos, estaríamos en posesión de un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana.

Nos dice Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y reacciones más elementales del hombre. El ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia:

Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos el de la vista.

Porque no sólo cuando tratamos de hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier otra cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a luz muchas diferencias entre las cosas. (*Metafísica*, Libro A, I, 980a 21).

Este pasaje es muy característico del concepto que, a diferencia de Platón, tiene del conocimiento Aristóteles. Semejante loa filosófica de la vida sensible del hombre sería imposible en la obra de Platón; jamás llegaría a comparar el deseo del conocimiento con el goce que nos proporcionan nuestros sentidos. En Platón la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. El mismo Aristóteles está convencido de que no es posible el conocimiento científico a través únicamente del acto de percepción; pero cuando niega la separación que Platón establece entre el mundo ideal y el empírico, habla como un biólogo. Trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental, que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica.

Si adoptáramos este punto de vista biológico nos figuraríamos que la primera etapa del conocimiento humano habría de tratar exclusivamente con el mundo exterior. Por

lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse constantemente a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al dintorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a poco la curiosidad natural del hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y de mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre. Los grandes pensadores religiosos han sido los primeros que han inculcado esta exigencia moral. En todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima «conócete a ti mismo» se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este

imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una trasmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaismo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.

El mismo principio se manifiesta en la evolución general del pensamiento filosófico. En sus etapas primitivas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico; la cosmología predomina claramente sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo pensador represente al mismo tiempo un nuevo tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de la escuela de Mileto, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eléatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica. Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: έδιζησάμην έμεωτόν (me he buscado a mí mismo[1]). Pero esta tendencia nueva del pensamiento aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llegó a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es, pues, el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático. Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende

introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. Ya no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica). En uno de los diálogos platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro. Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. «¿Traspasáis alguna vez los umbrales?», le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: «Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca». (Platón, *Fedro*, 230).

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema, Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas

cualidades y definirlas: bondad, justicia, templanza, valor, y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, al hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia. Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarlo cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana. Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice

Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. La verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. Aquí tenemos la nueva respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. «Una vida no examinada —dice Sócrates en la *Apología*—, no vale la pena de vivirla». Cabe resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una «respuesta» a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser «responsable», un sujeto moral.

La primera ha sido, en cierto sentido, una respuesta que se ha hecho clásica. El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados. A través del pensamiento platónico ha dejado su marca[2] en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización. Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar estas primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura grecorromana, el libro de los soliloquios del emperador Marco Aurelio. A primera

vista puede parecer esta comparación un poco arbitraria, pues Marco Aurelio no fue un pensador original ni siguió un método estrictamente lógico. Él mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un descifrador de silogismos[3]. Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

> «No digas que es de hombre ninguna de esas cosas que no le pertenecen como tal. No pueden ser pretendidas por un hombre; su naturaleza no las garantiza; no son perfecciones de esa naturaleza. Por lo tanto, ni el fin por el cual vive el hombre se halla en esas cosas ni tampoco lo que es perfecto en el fin, a saber, el bien. Además, si alguna de estas cosas correspondiera al hombre, no ocurriría que la despreciara y le volviera la espalda… pero sucede que cuanto más se mantiene un hombre libre de estas y otras cosas semejantes, con ecuanimidad, más bueno es». (Marco Aurelio, op. *cit.*, Lib. V. párr. 15).

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente, ἀδιάθορον. Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no puede ser perturbado. «Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro». (*ídem*, Lib. IV, párr. 8).

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental[4]. Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. «Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión y de examinarte de este

modo: ¿qué relación tengo yo con esta parte de mí mismo que llaman la razón gobernadora? (το ἡγεμονικόν)» (*ídem*, Lib. V, párr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. «Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera» (*ídem*, Lib. VIII, párr. 41). Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora, el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios. No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente[5].

> «No te disipes —dice Marco Aurelio—, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal… Las cosas no afectan al alma pues son externas e inconmovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos de estos cambios has sido ya testigo. El universo, mudanza; la vida, firmeza[6]».

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo

sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impasibilidad estoica, αταραξία, que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevere en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo en toda su fuerza[7].

En este punto podemos captar uno de los rasgos más característicos de la filosofía antropológica: no es, como otras ramas de la investigación filosófica, un desarrollo lento y continuo de ideas generales. En la historia de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural, encontramos las oposiciones más agudas. Ésta puede ser descrita en términos hegelianos como un proceso dialéctico en el que cada tesis

es seguida por su antítesis. Sin embargo, existe una interna consistencia, un orden lógico que conecta las diferentes etapas de este proceso dialéctico. Pero la filosofía antropológica exhibe un carácter bien diferente. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos, con un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Viviendo en el siglo IV de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que

se resuelve únicamente con la revelación cristiana. Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es ésta, la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.

No sería oportuno seguir describiendo el carácter de esta antropología nueva, analizando sus motivos fundamentales y persiguiendo su desarrollo. A los fines de comprender su alcance podemos escoger una guía diferente y más breve. En los comienzos de los tiempos modernos apareció un

pensador que prestó a esta antropología un nuevo impulso y esplendor; en la obra de Pascal encuentra su expresión última, acaso la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta faena como no lo ha estado ningún otro escritor; poseía dones incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar sistemas complejos y dispersos de pensamiento. Nada parece impenetrable a la finura de su pensamiento y a la lucidez de su estilo; en él se juntan todas las ventajas de la literatura y de la filosofía modernas, pero las utiliza como armas contra el espíritu moderno, el espíritu de Descartes y su filosofía. A primera vista, Pascal parece aceptar todos los supuestos del cartesianismo y de la ciencia moderna. Nada hay en la naturaleza que resista al esfuerzo de la razón científica; pues nada hay en ella que resista a la geometría. De los hechos más curiosos de la historia de las ideas es que uno de los geómetras más grandes y profundos resultó ser el campeón más esforzado de la antropología filosófica de la Edad Media. A los dieciséis años escribió Pascal el tratado de las secciones cónicas, que abrió al pensamiento geométrico un campo verdaderamente rico y fecundo; pero no era sólo un gran geómetra, era también un filósofo; y como filósofo, no sólo estaba absorbido por los problemas geométricos sino que pretendía comprender el uso verdadero, la extensión y los límites de la geometría. Así se vio conducido a hacer aquella distinción fundamental entre el «espíritu geométrico» y el «espíritu de fineza». El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos[8]. Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus

deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Una filosofía moral en los términos de un sistema de geometría —una *Ethica more geométrico demonstrata*— representa para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. La lógica tradicional y la metafísica tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre. No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; tiene que describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Pero tropezamos en esto con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. La contradicción es el verdadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos

dos polos opuestos.

Por lo tanto, no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder, y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica, conócete a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, en el de Sócrates, Epicteto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo y escucharse a sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera, «Qué será de ti, ¡oh hombre!, que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural… Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios». (*Pensées*, cap. x, sec. 1).

Lo que se nos ofrece no es una solución teórica del problema. La religión no puede ofrecerla. Sus. adversarios la han acusado siempre de ser oscura e incomprensible; pero este reproche se convierte en la más alta alabanza tan pronto como consideramos su verdadero propósito. La religión no puede ser clara y racional; nos cuenta una historia oscura y sombría: la historia del pecado y de la caída del hombre. Nos revela un hecho del que no es posible ninguna explicación racional. No podemos explicarnos el pecado del hombre, pues no está producido o erigido por ninguna causa natural, ni explicarnos la salvación del hombre, pues esta salvación depende de un acto inescrutable de la gracia divina. Es libremente otorgada y negada; no hay acción ni mérito humano que pueda merecerla. Por lo tanto, la religión no

pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio.

El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un *homo absconditus.* La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo.

Así, pues, estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. He aquí para nosotros todo: *Vere tu es Deus absconditus... (Op. cit.*, cap. XII, sec. 5). Pues la naturaleza es tal que por todas partes nos indica a un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre. (*Idem*, cap. XIII, sec. 3). *La* religión, por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.

> «Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce y desemboca en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre». (*Idem*, cap. x, sec. 1).

El ejemplo de Pascal nos enseña que al comienzo de la época moderna el viejo problema se seguía sintiendo en toda su fuerza. Después de la aparición del *Discurso del método* el espíritu moderno seguía luchando con las mismas dificultades. Se hallaba dividido entre dos soluciones enteramente incompatibles; pero al mismo tiempo comienza un lento desarrollo intelectual en cuya virtud la cuestión ¿qué es el hombre?, se transforma y, por decirlo así, se eleva a un nivel superior. Lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento de hechos nuevos como el de un nuevo

instrumento del pensamiento. Es la primera vez en que el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entontes habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología. Ni la metafísica clásica, ni la religión, ni la teología medievales, estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano[9] y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera

reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. «Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos», dice Pascal. (*Op. cit.*, cap. xxv, sec. 18). El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo XVI. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta del mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mirada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su «Apología de Raimundo Sabunde» pide al hombre que

> «le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, si carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto?». (*Essais*, II, cap. XII).

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano… ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que

se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?… Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero, dentro del cuadro, de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño[10].

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni forma es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, πέρας y ἄπειρον, son declarados por Platón en el *Filebo* como los dos principios fundamentales que se oponen necesariamente. En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera

negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas[11]. El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia su conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador —Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Cierto que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios[12]. Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia

conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión, verdadera del orden cósmico y del orden moral.

En 1754 Denis Diderot publicó una serie de aforismos bajo el título *Pensées sur l'interprétation de la nature*. En este ensayo declara que ya no se discute la superioridad de las matemáticas en el campo de la ciencia. La matemática ha alcanzado tan alto grado de perfección que ya no es posible un progreso ulterior; así pues, las matemáticas seguirán estacionarias.

> «Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique experiméntale, j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arretera tout court où l'auront laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posé les colonnes d'Hercule, on n'ira point au delà». (Sec. 4, cf. secs. 17, 21).

Diderot es uno de los grandes representantes de la filosofía de la Ilustración. Como editor de la *Enciclopedia* se hallaba en el verdadero centro de todos los grandes movimientos intelectuales de su época. Nadie tenía una perspectiva más clara del desarrollo general del pensamiento científico; nadie una sensibilidad más fina para todas las tendencias del siglo XVIII. Por eso mismo es tanto más característico y destacable en Diderot que, no obstante representar todos los ideales de la Ilustración, comenzó a dudar del derecho absoluto de estos ideales. Espera el surgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basada más bien en la observación de los hechos que no en la suposición de principios generales, pues considera que hemos sobreestimado demasiado nuestros métodos lógicos y racionales. Sabemos cómo comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos; pero no hemos cultivado aquellos métodos con los cuales únicamente será posible descubrir hechos nuevos. Somos víctimas de la ilusión de que el hombre que no sabe contar su fortuna no se halla en mejor posición que el hombre que no tiene fortuna alguna, pero está cercano el día en que superaremos este prejuicio y entonces habremos alcanzado un puesto nuevo y cimero en la historia de la ciencia natural.

¿Se ha cumplido la profecía de Diderot? ¿Acaso el desarrollo de las ideas científicas en el siglo XIX confirmó sus presunciones? En un punto, por lo menos, su error es

patente. Su esperanza de que el pensamiento matemático habría de estacionarse, su idea de que los grandes matemáticos del siglo XVIII habían llegado a las columnas de Hércules se ha revelado completamente falsa. A la constelación del siglo XVIII tenemos que añadir los nombres de Gauss, de Riemann, de Weierstrass y de Poincaré. Por todas partes en la ciencia del siglo XIX tropezamos con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos. Sin embargo, la predicción de Diderot contiene un elemento de verdad, pues la innovación de la estructura intelectual del siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica. Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático. En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart, o algunos psicólogos como G. Th. Fechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática; pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*. Desde este momento parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montados en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante.

Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX, pero para la historia general de las ideas y para el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, más importante que los hechos empíricos de la evolución fue

la interpretación teórica de los mismos. No estaba determinada en un sentido unívoco por la prueba empírica misma, sino, más bien, por ciertos principios fundamentales que poseían un definido carácter metafísico. Aunque raras veces fue reconocido, este meollo metafísico del pensamiento evolucionista constituyó una fuerza motriz latente. La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material. Estaba convencido Aristóteles de que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como la «primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia» la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna este orden ha sido invertido; las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como un mero asylum ignorantiae. Uno de los principales propósitos de la obra de Darwin consistía en liberar al pensamiento moderno de la ilusión de las causas finales. Hemos de esforzarnos en comprender la estructura de la naturaleza orgánica apelando exclusivamente a causas materiales o, de lo contrario, no podremos comprenderla. Pero las causas materiales son, en la terminología aristotélica, causas accidentales. Aristóteles ha sostenido enérgicamente la imposibilidad de comprender los fenómenos de la vida por

medio de tales causas accidentales. La teoría moderna acepta este desafío. Los pensadores modernos han sostenido que, luego de los innumerables intentos estériles de tiempos anteriores, han logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. Los cambios accidentales que ocurren en la vida de todo organismo son suficientes para explicar la transformación gradual que nos lleva de la forma más sencilla de vida en un protozoario a las formas más elevadas y complicadas. Encontramos una de las expresiones más netas de este punto de vista en Darwin mismo, quien, por lo general, es tan reticente en lo que se refiere a sus concepciones filosóficas.

> «No solo las diversas especies domésticas —observa Darwin al final de su libro *La variación de animales y plantas bajo domesticación*—, sino los géneros y órdenes más diversos dentro de la misma gran clase —por ejemplo, mamíferos, aves, reptiles y peces— son todos descendientes de un progenitor común, y tenemos que admitir que toda la inmensa cantidad de diferencias entre estas formas ha surgido primariamente de la simple variabilidad. Considerar el asunto desde este punto de vista basta para sumirnos en perplejidad. Pero podemos aminorar esta perplejidad si reflexionamos que seres en su mayoría infinitos en número, y durante un espacio de tiempo casi siempre infinito, han gozado de una organización plástica en algún grado y que toda pequeña modificación de estructura que en algún modo era beneficiosa en condiciones excesivamente complejas de vida ha sido conservada mientras que toda modificación que era en algún modo perjudicial ha sido rigurosamente destruida. La acumulación largamente continuada de variaciones beneficiosas ha tenido que conducir indefectiblemente a estructuras tan diversas, tan bellamente adaptadas a diversos fines y tan excelentemente coordinadas como las vemos en las plantas y animales que nos rodean. Por eso he hablado yo de la selección como de una fuerza extraordinaria, ya sea aplicada por el hombre para la formación de las crías domésticas o por la naturaleza para la producción de las especies… Si un arquitecto fuera a construir un edificio noble y cómodo sin hacer uso de piedra de sillería, seleccionando de los fragmentos que se encuentran en la base de un precipicio piedras redondeadas para sus arcos, alargadas para sus dinteles y anchas para sus techos, admiraríamos su habilidad y la consideraríamos como la fuerza principal. Ahora bien, los fragmentos de piedra, aunque indispensables para el arquitecto, guardan con el edificio construido por él la misma relación que las variaciones fluctuantes de los seres orgánicos guardan con las variadas y admirables estructuras adquiridas definitivamente por sus descendientes modificados». (*The Variations of Animals and Plants under Domestication*,

Nueva York, 1897, II, cap. XXVIII, pp. 425 ss).

Pero hay que dar un paso más y acaso el más importante antes de que pueda desarrollarse una verdadera filosofía antropológica. La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. Pero ¿podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la *cultura* humanas? ¿Es que el mundo cultural, lo mismo que el orgánico, está hecho de cambios accidentales? ¿No posee una estructura teleológica definida e innegable? Con esto se presentaba un nuevo problema ante los filósofos y el punto de partida era la teoría general de la evolución. Tenían que demostrar que el mundo cultural, el de la civilización humana, era reducible a un pequeño número de causas generales, las mismas para los fenómenos físicos que para los llamados espirituales. Éste era el tenor del nuevo tipo de filosofía de la cultura introducido por Hipólito Taine en su *Filosofía del arte* y en su *Historia de la literatura inglesa.*

> «Aquí, como en todas partes —dice Taine—, nos hallamos frente a un problema mecánico: el efecto total es un resultado que depende enteramente de la magnitud y dirección de las causas que lo producen... Aunque los medios de notación no son los mismos en las ciencias morales y en las físicas, sin embargo, como en ambas la materia es la misma, constituida igualmente por fuerzas, magnitudes y direcciones, podemos decir que en ambas el resultado final se halla producido por el mismo método». (*Histoire de la littérature anglaise.* Introducción).

El mismo cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y a nuestra vida cultural. En sus sentimientos, en sus inclinaciones, en sus ideas y en sus pensamientos y en su producción de obras de arte, jamás el hombre puede salir de este círculo mágico. Podemos considerarlo como un animal de especie superior que produce filosofía y poemas del mismo modo que el gusano de seda produce su capullo o las abejas construyen sus

colmenas. En el prólogo a su gran obra *Los orígenes de la Francia contemporánea* nos dice Taine que pretende estudiar la transformación de Francia como un resultado de la Revolución francesa como lo haría con la metamorfosis de un insecto.

Pero en este punto asoma otra cuestión. ¿Podemos contentarnos con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? Para alcanzar una visión realmente científica de estos impulsos tienen que ser clasificados y sistematizados y es obvio que no todos ellos se hallan en el mismo nivel. Debemos suponer que poseen una estructura definida y una de las tareas primeras y más importantes de nuestra psicología y de nuestra teoría de la cultura consiste en descubrir esta estructura. Tenemos que encontrar en la complicada madeja de la vida humana la oculta fuerza motriz que pone en movimiento todo el mecanismo de nuestro pensamiento y voluntad. El propósito principal de todas estas teorías consistía en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza del hombre. Si examinamos las aplicaciones que habían de proporcionarnos estas teorías, la unidad aparece como algo muy problemático. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idée maîtresse*, como la designaba Taine; pero todas las explicaciones difieren enormemente en lo que concierne al carácter de esta facultad principal y se contradicen. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son decididos empiristas, pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más elaborado y complicado. Nietzsche

proclama la voluntad de poderío, Freud señala el instinto sexual, Marx entroniza el instinto económico. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos a un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al

mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma.

> «En ningún otro periodo del conocimiento humano —dice Scheler—, el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo». (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928, pp. 13 ss).

Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.

# II. UNA CLAVE DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE: EL SÍMBOLO

El biólogo Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son

transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmesurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo «cosas de mosca», en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo «cosas de erizo de mar».

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema «receptor» y un determinado sistema «efector». El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre

estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como «círculo funcional[13]».

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, «es un animal depravado»:

sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro. Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. «Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas».

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es

una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual[14]; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenernos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa germina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico. De* este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

# III. DE LAS REACCIONES ANIMALES A LAS RESPUESTAS HUMANAS

Con nuestra definición del hombre como animal simbólico hemos llegado a la primera etapa para investigaciones ulteriores. Es necesario desarrollar ahora en algún grado esta definición para dotarla de una mayor precisión. Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones. Pero ¿estamos autorizados para considerarlas como dote especial del hombre, con exclusión de los demás seres orgánicos? ¿No constituye el simbolismo un principio que puede retrotraerse hasta una fuente mucho más honda y que posee un ámbito de aplicabilidad mucho más amplio? Si respondemos a esta cuestión en sentido negativo habrá que confesar nuestra ignorancia en lo que concierne a muchas cuestiones fundamentales que han ocupado perennemente el centro de la atención en la filosofía de la cultura. La cuestión acerca del origen del lenguaje, del arte y de la religión no encontrará respuesta y quedaremos abandonados frente a la cultura como ante un hecho dado que parece, en cierto sentido, aislado y, por consiguiente, ininteligible.

Se comprende que los científicos hayan rehusado siempre aceptar semejante solución. Han realizado grandes esfuerzos para conectar el hecho del simbolismo con otros hechos bien

conocidos y más elementales. Se ha sentido que este problema revestía una importancia extraordinaria pero, por desgracia, pocas veces ha sido abordado con una mente enteramente abierta. Desde un principio ha sido oscurecido y enturbiado por otras cuestiones que pertenecen a un campo de las discusiones completamente diferente. En lugar de proporcionarnos una descripción y un análisis netos del fenómeno mismo, el cambio de ideas en torno a este problema se ha convertido en una disputa metafísica. Ha resultado el caballo de batalla de los diversos sistemas metafísicos: entre idealismo y materialismo, entre espiritualismo y naturalismo. Para todos estos sistemas la cuestión del simbolismo se ha convertido en un problema crucial del que parecía depender la forma futura de la ciencia y de la metafísica.

No nos interesa en este lugar este aspecto del problema, ya que nos hemos, propuesto una tarea mucho más modesta y concreta. Trataremos de describir la actitud simbólica del hombre en una forma más rigurosa, para así poderla distinguir de otros modos de comportamiento simbólico que se dan en el reino animal. No cabe duda que no siempre los animales reaccionan ante los estímulos en una forma directa y que son capaces de una reacción indirecta. Los tan conocidos experimentos de Pávlov nos proporcionan una rica masa de pruebas empíricas por lo que se refiere a los estímulos llamados «representativos». En el caso de los monos antropoides, un estudio experimental muy interesante llevado a cabo por Wolfe ha puesto en evidencia la realidad de la respuesta a las señales. Los animales aprendían a responder a las señales sustitutivas del alimento de la misma manera en que respondían al alimento mismo[15]. Según Wolfe, los resultados de diversos y prolongados experimentos de aprendizaje han demostrado

que en el comportamiento de los monos antropoides tienen lugar los procesos simbólicos. Robert M. Yerkes, que describe estos experimentos en su último libro, saca una importante conclusión general.

> «Es evidente que [los procesos simbólicos] son relativamente raros y difíciles de observar. Puede uno continuar poniendo en duda su existencia, pero yo sospecho que en la actualidad serán identificados como antecedentes de los procesos simbólicos humanos. Abandonamos, pues, el tema en una etapa de desarrollo de lo más incitante, en el momento en que parecen inminentes descubrimientos de importancia». (*Chimpanzees. A Loboratory Colony*, New Haven, Yale University Press, 1943, p. 189).

Sería prematuro hacer ninguna predicción con respecto al desenvolvimiento futuro de este problema. Hay que dejar el campo abierto para futuras investigaciones. Por otra parte, la interpretación de los hechos experimentales depende siempre de cierto concepto fundamental que debe ser esclarecido antes de que el material empírico pueda producir sus frutos. La psicología y la psicobiología modernas parecen tomar en consideración esta circunstancia. Creo altamente significativo que no sean los filósofos sino los observadores e investigadores empíricos quienes, en la actualidad, parecen desempeñar papel directivo en la solución de este problema. Nos dicen éstos que, después de todo, no es meramente empírico sino, en alto grado, lógico. Recientemente, George Révész ha publicado una serie de artículos en los que parte de la proposición de que la cuestión, tan apasionadamente debatida, del llamado «lenguaje animal» no puede ser resuelta sobre la base de meros hechos de psicología animal. Quien examine las diferentes tesis y teorías psicológicas con una mente crítica y limpia de prejuicios, tiene que llegar a la conclusión de que no es posible esclarecer el problema refiriéndolo sencillamente a las formas de la comunicación animal y a ciertas demostraciones obtenidas mediante la domesticación y el aprendizaje. Todas ellas admiten las interpretaciones

más contradictorias. Por eso es necesario, ante todo, encontrar un punto de partida lógicamente correcto que nos pueda conducir a una interpretación natural y sana de los hechos empíricos. El punto de partida lo representa la *determinación conceptual del lenguaje*[16]. En lugar de ofrecer una definición ya hecha del lenguaje sería mejor acaso proceder en el sentido de la tentativa. El lenguaje no constituye un fenómeno simple y uniforme. Se compone de elementos diferentes que ni biológica ni sistemáticamente se hallan en el mismo nivel. Debemos intentar encontrar el orden y las correlaciones de sus elementos constitutivos; por decirlo así, tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje. La primera y fundamental es, sin duda, el lenguaje emotivo; una gran porción de toda expresión humana corresponde todavía a esta capa. Pero existe una forma de lenguaje que nos muestra un tipo bien diferente; la palabra ya no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógica definidas[17]. Es cierto que ni en el lenguaje altamente desarrollado, en el lenguaje teórico, se ha roto por completo la conexión con el primer elemento. Apenas si podemos encontrar una frase, exceptuando acaso los puros enunciados formales de las matemáticas, que no lleve algún tinte sentimental o emotivo[18]. En el mundo animal encontraremos en abundancia analogías y paralelos con el lenguaje emotivo. Por lo que respecta a los chimpancés, Wolfgang Koehler nos dice que consiguen un grado considerable de expresión por medio de gesticulaciones. La rabia, el terror, la desesperación, el disgusto, la solicitud, el deseo, las ganas de jugar y la satisfacción son expresados en esta forma. Sin embargo, falta un elemento que es característico e indispensable en todo lenguaje humano: no

encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido.

> «Se puede admitir como positivamente probado —dice Koehler— que todo su juego *fonético* es enteramente subjetivo y que sólo puede expresar emociones y jamás designar o describir objetos. Pero poseen tantos elementos fonéticos comunes también al lenguaje humano, que su falta de lenguaje articulado no puede ser atribuida a limitaciones *secundarias* (glosolabiales). Tampoco sus gesticulaciones de morro y cuerpo, lo mismo que sus manifestaciones sonoras, designan o "describen" nunca objetos (Bühler)». («Zur Psychologie des Schimpansen», *Psychologische Forschung, 1* 1921, 27).

Aquí tocamos en el punto crucial de todo nuestro problema. La diferencia entre el *lenguaje preposicional* y el *lenguaje emotivo* representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal. Todas las teorías y observaciones concernientes al lenguaje animal a las que se les escapa el reconocimiento de esta diferencia fundamental carecen de significación[19]. En toda la abundante bibliografía sobre la materia no parece haber prueba concluyente de que ningún animal diera jamás este paso decisivo de lo subjetivo a lo objetivo, del lenguaje afectivo al lenguaje proposicional. Koehler insiste enérgicamente en que el lenguaje se halla definitivamente fuera del alcance del mono antropoide. Sostiene que la falta de ese recurso técnico inestimable y la gran limitación de esos componentes tan importantes del pensamiento, las llamadas imágenes, constituyen las causas que impiden que el animal logre jamás un inicio de desarrollo cultural[20]. A la misma conclusión llega Révész. El lenguaje, afirma, es un concepto antropológico que, por lo tanto, tiene que ser enteramente descartado del estudio de la psicología animal. Si partimos de una definición clara y precisa del lenguaje, resultan automáticamente eliminadas todas las otras formas de expresión que encontramos también en los animales[21]. Yerkes, que ha estudiado el problema con especial interés, nos habla en un tono más

positivo. Está convencido de que, en lo que respecta precisamente al lenguaje y al simbolismo, existe una relación estrecha entre el hombre y el mono antropoide. «Esto nos sugiere que acaso hemos dado con una etapa filogenética primitiva en la evolución de los procesos simbólicos. Hay pruebas abundantes de que varios otros tipos de'procesos de signo', diferentes del simbólico, ocurren con frecuencia y funcionan efectivamente en el chimpancé». («Prelinguistic Sign Behavior in Chimpanzee» *Science* LXXXIX, 587). Pero todo esto resulta definitivamente prelingüístico. Según la opinión del mismo Yerkes, estas expresiones funcionales son extremadamente rudimentarias y simples y de una utilidad limitada, si las comparamos con el proceso cognoscitivo humano[22]. No hay que confundir la cuestión genética con la cuestión analítica y fenomenológica. El análisis lógico del lenguaje humano nos conduce siempre a un elemento de importancia primordial que no encuentra paralelo en el mundo animal. La teoría general de la evolución de ningún modo se opone al reconocimiento de este hecho. Hemos aprendido, precisamente en el campo de los fenómenos de la naturaleza orgánica, que la evolución no excluye cierto género de creación original; hay que admitir la mutación súbita y la evolución emergente. La biología moderna ya no habla de evolución en los términos que lo hacía el primitivo darwinismo; tampoco explica sus causas de la misma manera. Podemos admitir que los antropoides han realizado un importante paso hacia adelante en el desarrollo de ciertos procesos simbólicos, pero tenemos que subrayar que no han alcanzado el umbral del mundo humano. Penetraron, por decirlo así, en un callejón sin salida. A los fines de una exposición clara del problema y que distinguir cuidadosamente entre *signos* y *símbolos*. Parece un hecho

comprobado que se da un complejo sistema de signos y señales en la conducta animal, y hasta podemos decir que algunos animales, especialmente los domesticados, son extremadamente susceptibles a ellos[23]. Un perro reaccionará a los cambios más pequeños en la conducta de su dueño; alcanzará a distinguir las expresiones de un rostro o las modulaciones de una voz humana[24]. Pero hay una distancia inmensa desde estos fenómenos a la inteligencia del lenguaje simbólico y humano. Los famosos experimentos de Pávlov prueban solamente que los animales pueden ser entrenados con facilidad para reaccionar no sólo a los estímulos directos sino a toda suerte de estímulos indirectos o representativos. Una campana, por ejemplo, podrá convertirse en una «señal para comer» y un animal puede ser entrenado a no tocar su alimento si no se produce esta señal. Esto nos dice, tan sólo, que el experimentador ha conseguido en ese caso cambiar la «situación de alimento» del animal; la ha complicado introduciendo deliberadamente en ella un nuevo elemento. Todos los fenómenos descritos comúnmente como reflejos condicionados no sólo se hallan muy lejos sino en oposición con el carácter esencial del pensamiento simbólico humano; los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son «operadores»; los símbolos son «designadores[25]». Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional Si tenemos presente esta distinción podremos abordar uno de los problemas más controvertidos. La cuestión de la *inteligencia de los animales* ha constituido

siempre uno de los mayores rompecabezas de la filosofía antropológica. Se han prodigado enormes esfuerzos, tanto de pensamiento como de observación, para responder a esta cuestión; pero la ambigüedad y la vaguedad del término «inteligencia» ha impedido siempre una solución clara. ¿Cómo podemos responder a una cuestión cuyo significado no entendemos? Los metafísicos y los científicos, los naturalistas y los teólogos han empleado la palabra «inteligencia» con sentidos varios y contradictorios. Algunos psicólogos y psicobiólogos se han negado en redondo a hablar de la inteligencia de los animales. En toda la conducta animal no ven más que el juego de un cierto automatismo. Esta tesis está respaldada por la autoridad de Descartes, pero ha sido reafirmada en la psicología moderna.

> «El animal, —dice E. L. Thorndike en su obra sobre *La inteligencia animal*— no piensa que una cosa es igual a otra ni tampoco, como se ha dicho muchas veces, confunde una cosa con otra. No piensa, en modo alguno, *acerca* de ello; piensa justamente *ello*… La idea de que el animal reacciona a una impresión sensible particular y absolutamente definida y consciente y que una reacción similar a una impresión sensible que difiere de la anterior prueba una asociación por semejanza, es un mito». (*Animal Intelligence*, Nueva York, 1911, pp. 119 ss).

Observaciones posteriores más exactas condujeron a una conclusión diferente. En el caso de los animales superiores se vio que eran capaces de resolver problemas más bien difíciles y que estas soluciones no se conseguían de un modo puramente mecánico, por ensayo y error. Como observa Koehler, existe la mayor diferencia entre una solución por puro azar y una solución genuina, de suerte que la primera puede ser fácilmente distinguida de la segunda. Parece innegable que, por lo menos algunas de las reacciones de los animales superiores, no son mero producto del azar sino que se hallan guiadas por una «visión[26]». Si entendemos por inteligencia la adaptación al medio ambiente o la modificación adaptadora del ambiente tendremos que

atribuir al animal una inteligencia relativamente muy desarrollada. También hay que reconocer que no todas las acciones animales se hallan gobernadas por la presencia de un estímulo inmediato. El animal es capaz de toda suerte de rodeos en sus reacciones. No sólo puede aprender el uso de instrumentos sino inventar instrumentos para sus propósitos. Por eso, algunos psicobiólogos no dudan en hablar de una imaginación creadora o constructiva de los animales[27]. Pero ni esta inteligencia ni esta imaginación son del tipo específicamente humano. En resumen podemos decir que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: *inteligencia e imaginación simbólicas.*

Por otra parte, es evidente en el desenvolvimiento mental de la psique individual la transición de una forma a otra, de una actitud meramente práctica a una actitud simbólica; pero este paso constituye el resultado final de un proceso lento y continuo. No es fácil distinguir las etapas individuales de este complicado proceso si apelamos a los métodos usuales de la observación psicológica. Pero disponemos de otro camino que nos puede proporcionar la visión del carácter general y de la importancia extraordinaria de esta transición. La naturaleza misma, por decirlo así, ha realizado un experimento que proporciona una luz inesperada sobre lo que se debate. Se trata de los casos clásicos de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que aprendieron a hablar gracias a métodos especiales. Aunque los dos casos son bien conocidos y han sido tratados con frecuencia en la bibliografía psicológica[28], creo conveniente traerlos a recordación una vez más porque representan, acaso, la mejor ilustración del problema general que nos viene

ocupando. La señora Sullivan, maestra de Helen Keller, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje humano. Reproduzco sus palabras:

> «Tengo que escribirle algunas líneas esta mañana porque ha ocurrido algo verdaderamente importante. Helen ha dado el segundo gran paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer… Esta mañana, mientras se estaba lavando, deseó conocer el nombre del "agua". Cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé, "a-g-u-a" y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno… Más tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé "a-g-u-a" sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletreó "agua" varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la fuente y, dando rápidamente la vuelta, preguntó por mi nombre. Deletreé "maestra". Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas ha añadido treinta nuevas palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando por el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría… Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre. Adonde quiera que vayamos pregunta con ansiedad por el nombre de cosas que no ha aprendido en casa. Se halla ansiosa por deletrear con sus amigas y más ansiosa todavía por enseñar las letras a cualquiera que encuentre. Elimina los signos y las pantomimas que utilizaba antes en cuanto dispone de palabras que los suplan y la adquisición de una nueva palabra le produce el mayor gozo. Nos damos cuenta de que su cara se hace cada día más expresiva[29]».

Imposible describir en forma más impresionante el paso decisivo que conduce del uso de signos y pantomimas al empleo de palabras. ¿Cuál fue el verdadero descubrimiento de la criatura en este momento? Helen Keller aprendió antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Se estableció una asociación fija entre estas cosas y ciertas impresiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se repitan y amplíen, no implica la inteligencia de lo que es y significa el lenguaje humano. Para llegar a esta inteligencia la criatura tiene que hacer un

descubrimiento nuevo, mucho más importante. Tiene que comprender que *cada cosa tiene un nombre*, que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano. En el caso de Helen Keller este descubrimiento se produjo como un choque súbito. Era una niña de siete años que, con excepción de los defectos en el uso de ciertos órganos de los sentidos, se hallaba en excelente estado de salud y poseía una inteligencia muy desarrollada. Por el descuido de su educación se había retrasado mucho. Pero, repentinamente, tuvo lugar el desarrollo crucial. Operó como una revolución intelectual. La niña empezó a ver el mundo o una nueva luz. Ha aprendido a emplear las palabras, no meramente como signos o señales mecánicas, sino como un instrumento enteramente nuevo de pensamiento. Se le ha abierto un nuevo horizonte, y de aquí en adelante la criatura podrá pasearse a discreción en esta área incomparablemente ancha y libre.

Lo mismo podemos observar en el caso de Laura Bridgman, aunque su historia es menos espectacular. Tanto en capacidad mental como en desarrollo intelectual Laura era muy inferior a Helen. Su vida y su educación no contienen los mismos elementos dramáticos que encontramos en Helen Keller. Pero en los dos casos se hallan presentes los mismos elementos típicos. Después que Laura aprendió el uso del alfabeto manual, también alcanzó repentinamente el punto en que comenzó a comprender el simbolismo del lenguaje humano. Encontramos a este respecto un paralelismo sorprendente entre los dos casos. «Nunca olvidaré, —escribe miss Drew, una de las primeras maestras de Laura— la primera comida que hicimos después que se dio cuenta del uso del alfabeto manual. Todo objeto

que tocaba tenía que tener un nombre y tuve que llamar a alguien en ayuda para que me vigilara los otros niños mientras ella me entretenía en deletrear las nuevas palabras[30].

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el "sésamo ábrete" que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está asegurado el progreso ulterior. Semejante progreso no resulta obstruido o imposibilitado por ninguna laguna del material sensible. El caso de Helen Keller, que alcanzó un alto grado de desarrollo psíquico y de cultura intelectual, nos muestra de una manera clara e irrefutable que un ser humano no depende en la construcción de su mundo humano de la cualidad de su material sensible. Si fueran verdad las teorías del sensualismo, si cada idea no fuera más que una copia tenue de una impresión sensible original, la condición de una criatura ciega, sorda y muda tendría que ser desesperada, pues estaría privada de las verdaderas fuentes del conocimiento; sería, como si dijéramos, un desterrado de la realidad. Si estudiamos la autobiografía de Helen Keller nos percatamos de que esto no es verdad y, al mismo tiempo, comprendemos por qué no es verdad. La cultura deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone sino de su forma, de su estructura arquitectónica. Esta forma puede ser expresada con cualquier material sensible. El lenguaje verbal posee una ventaja técnica muy grande comparado con el lenguaje táctil, pero los defectos técnicos de este último no destruyen su uso esencial». El libre desarrollo del pensamiento simbólico y de la expresión simbólica no se halla obstruido por el mero empleo de signos táctiles en lugar de los

verbales. Si el niño ha conseguido captar el «sentido» del lenguaje humano, ya no importa tanto el material particular en el que este «sentido» se le hace accesible. Como lo prueba el caso de Helen Keller, el hombre construye su mundo simbólico sirviéndose de los materiales más pobres y escasos. Lo que vitalmente importa no son los ladrillos y las piedras concretos sino su *función* general como forma arquitectónica. En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los «hace hablar»; sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo. Con este principio, hasta el mundo de una criatura sordomuda y ciega puede llegar a ser incomparablemente más ancho y rico que el mundo del animal más desarrollado.

Una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, debida al hecho de que cada cosa posee un nombre. Pero no es la única. Existe otra característica de los símbolos que acompaña y completa a ésta y forma su necesario correlato. Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable. Puedo expresar el mismo sentido en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma, una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes. Un signo o señal está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo. Todo signo concreto e individual se refiere a una cierta cosa individual. En los experimentos de Pávlov el perro puede ser entrenado fácilmente a buscar la comida únicamente después de darle una señal especial; no comerá hasta oír un sonido particular, que puede ser escogido a discreción del experimentador. Pero esto no guarda analogía alguna, como falsamente se ha interpretado tantas veces, con el simbolismo humano; por el contrario, se halla en oposición con el simbolismo. Un símbolo humano

genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil. Es verdad que el *darse cuenta* plena de esta movilidad parece ser, más bien, un logro tardío en el desarrollo intelectual y cultural del hombre; la mentalidad primitiva raramente se percata de esto. El símbolo sigue considerado como una propiedad de la cosa, o igual que otras propiedades físicas. En el pensamiento mítico, el nombre de un dios es parte integral de su naturaleza. Si no invoco al dios con su debido nombre la invocación resulta inoperante. Lo mismo ocurre con las acciones simbólicas. Un rito religioso, un sacrificio, tendrán que ser realizados siempre de la misma manera y con el mismo orden si quieren tener éxito[31]. Los niños se quedan a menudo muy perplejos cuando se dan cuenta por primera vez que no todo nombre de un objeto es un nombre propio y que la misma cosa puede tener nombres diferentes en idiomas diversos. Propenden a pensar que una cosa «es» lo que se la llama. Mas esto representa sólo el primer paso. Todo niño normal aprenderá muy pronto que puede usar varios símbolos para expresar el mismo deseo o pensamiento. Es obvio que en el mundo animal no existe paralelo para esta variabilidad y movilidad[32]. Mucho antes de que Laura Bridgman aprendiera a hablar desarrolló un modo verdadero de expresión, un lenguaje propiamente suyo. No consistía en sonidos articulados sino en diversas expresiones guturales que son descritas como «ruidos emotivos». Tenía la costumbre de emitir estos ruidos ante la presencia de ciertas personas. De este modo resultaban enteramente individualizadas; cada persona de su alrededor era saludada con una emisión especial. «Siempre que encontraba inesperadamente a un conocido —escribe el Dr. Lieber—, emitía repetidamente la "palabra" de esta persona antes de que empezara a hablar. Era la manifestación del

reconocimiento agradable[33]». Pero cuando, gracias al alfabeto manual, la niña captó el sentido del lenguaje humano, la cosa cambió. Ahora el "ruido" realmente se convirtió en un nombre; y este nombre no se hallaba vinculado a una persona concreta sino que podía ser cambiado si las circunstancias parecían requerirlo. Así, un día Laura recibió una carta de su anterior maestra, miss Drew, quien, habiéndose casado, era ahora la señora Morton. En esta carta invitaba a Laura a visitarla. Esto le complació mucho, pero encontró que miss Drew había cometido una falta, porque había firmado la carta con su antiguo nombre en lugar de usar el nombre de su esposo. Dijo que tenía que encontrar otro "ruido" para su maestra, pues el que correspondía a Drew no podía ser el mismo que el que correspondía a Morton[34].

Es claro que los «ruidos» anteriores han sufrido un cambio de sentido importante y muy interesante. Ya no son expresiones especiales, inseparables de una situación concreta particular. Se han convertido en nombres abstractos. Porque el nuevo nombre inventado por la niña no designaba a un nuevo individuo sino al mismo individuo en una nueva relación.

Surge ahora otro aspecto importante de nuestro problema general: el problema de la *dependencia en que se halla el pensamiento relacional con el pensamiento simbólico*. Sin un sistema complejo de símbolos, el pensamiento relacional no se produciría y mucho menos alcanzaría su pleno desarrollo. No sería correcto decir que el mero *darse cuenta* de relaciones presupone un acto intelectual, un acto de pensamiento lógico o abstracto. Semejante percatamiento es necesario hasta en los actos elementales de percepción. La teoría sensualista solía describir la percepción como un mosaico de simples datos sensibles. Los pensadores de esta

escuela no veían el hecho de que la sensación misma no es en modo alguno un mero agregado o haz de impresiones aisladas. La moderna psicología de la *Gestalt* ha rectificado esta idea. Ha mostrado cómo el proceso perceptivo más simple implica elementos estructurales fundamentales, ciertas pautas o configuraciones. El principio se aplica tanto al mundo humano como al animal. Se ha demostrado experimentalmente la presencia de estos elementos estructurales —especialmente estructuras espaciales y ópticas— en etapas relativamente inferiores de la vida animal[35]. Por lo tanto, el mero percatarse de las relaciones no puede ser considerado como un rasgo específico de la conciencia humana. Sin embargo, encontramos en el hombre un tipo especial de pensamiento relacional que no encuentra paralelo en el mundo animal. En el hombre se ha desarrollado una capacidad para aislar relaciones, para considerarlas en su sentido abstracto. Para captar este sentido no depende ya de datos sensibles concretos, de datos visuales, auditivos, táctiles, kinestésicos; considera estas relaciones «en sí mismas», αυτο καθ αυτο, como dice Platón. La geometría representa el ejemplo clásico de este viraje en la vida intelectual del hombre. En la geometría elemental no nos hallamos vinculados a la aprehensión de figuras singulares concretas; no nos ocupamos de cosas físicas o de objetos perceptivos, pues estudiamos relaciones espaciales universales para cuya expresión disponemos de un simbolismo adecuado. Sin el paso preliminar del lenguaje humano no hubiese sido posible esta conquista. En todas las pruebas que se han hecho acerca de los procesos de abstracción o generalización en los animales este punto ha resultado evidente. Koehler pudo mostrar la capacidad de los chimpancés para responder a la *relación* entre dos o más objetos en lugar de a un objeto particular. Enfrentado con

dos cajas que contienen alimento, el chimpancé escoge siempre la mayor, en virtud de un entrenamiento general previo, aunque el objeto particular elegido haya sido rechazado en un experimento anterior por ser el menor de la pareja. Se probó igual capacidad para responder al objeto más próximo, al más brillante, al más azul, en vez de a un objeto concreto. Los resultados de Koehler fueron confirmados y ampliados por experimentos ulteriores. Se mostró además que los animales superiores son capaces de lo que ha sido llamado el «aislamiento de factores perceptivos». Poseen la capacidad de destacar una cualidad perceptiva particular de la situación experimental y de reaccionar conforme a ella. En este sentido, los animales son capaces de abstraer el color del tamaño y de la forma o la forma del tamaño y el color. En unos experimentos realizados por la señora Kohts, un chimpancé fue capaz de seleccionar entre una colección de objetos que variaban extremadamente en lo que respecta a cualidades visuales aquellos que tenían una sola cualidad común; así, por ejemplo, podía recoger todos los objetos de un color determinado y colocarlos en un buzón. Estos ejemplos parecen probar que los animales superiores son capaces de ese proceso que Hume, en su teoría del conocimiento, equipara con una «distinción de razón[36]». Pero todos los experimentadores que han trabajado en esta clase de experiencias han subrayado también la rareza, el carácter rudimentario y la imperfección de estos procesos. Después que han aprendido a destacar una cualidad particular y a dirigirse hacia ella, los animales se hallan sujetos a toda suerte de curiosas equivocaciones[37]. Si existen algunas huellas de una *distintió rationis* en el mundo animal están, por decirlo así, como encerradas en capullo; no se desarrollan porque no poseen ese recurso inestimable e

indispensable del lenguaje humano, de un sistema de símbolos.

El primer pensador que tuvo una clara noción de este problema fue Herder. Hablaba como un filósofo de la humanidad que deseaba plantear la cuestión en términos enteramente «humanos». Rechazando la tesis metafísica o teológica de un origen sobrenatural o divino del lenguaje, comienza con una revisión crítica de la cuestión misma. El lenguaje no es un objeto, no es una cosa física para la cual tengamos que buscar una causa natural o sobrenatural; es un proceso, una función general de la psique humana. No podemos describirlo psicológicamente con la terminología empleada por todas las escuelas psicológicas del siglo XVIII. Según Herder, el lenguaje no es una creación artificial de la razón ni tampoco puede explicarse por un mecanismo especial de asociación. En su intento para establecer la naturaleza del lenguaje pone todo el acento en lo que llama *reflexión*. Reflexión o pensamiento reflexivo es aquella capacidad del hombre que consiste en destacar de toda la masa indiscriminada del curso de los fenómenos sensibles fluyentes ciertos elementos fijos, al efecto de aislarlos y concentrar la atención sobre ellos.

> «El hombre muestra reflexión cuando el poder de su alma actúa tan libremente que de todo el océano de sensaciones que fluye a través de sus sentidos puede segregar, como si dijéramos, *una* onda; y puede detener esta onda, poner atención en ella y darse cuenta de esta atención. Muestra reflexión cuando en todo el sueño ondulante de imágenes que fluyen a través de sus sentidos puede recogerse en un momento de vigilia, morar en una imagen espontáneamente, observarla con claridad y con más pausa, y abstraer características que le señalan que *éste* y no otro es el objeto. Así, muestra reflexión cuando, no sólo puede percibir de una manera viva y nítida todas las cualidades, sino cuando puede *reconocer* una o varias de ellas como cualidades distintas… ¿En virtud de qué medios se produce este reconocimiento? Mediante una característica que él posee para abstraer y que, como un elemento de consciencia, se presenta ella misma claramente. Entonces, podemos exclamar ¡eureka! Este carácter inicial de consciencia era el lenguaje del alma. Con esto, se ha creado el lenguaje humano».

(Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 1772, *Werke*, ed. Suphan, V, 34 s).

Esta descripción ofrece más bien el aspecto de un diseño poético que el de un análisis lógico del lenguaje humano. La teoría de Herder sobre su origen era completamente especulativa; no provenía de una teoría general del conocimiento ni tampoco de una observación de hechos empíricos. Se basaba en su ideal de humanidad y en su profunda intuición del carácter y desarrollo de la cultura. Sin embargo, contiene elementos lógicos y psicológicos del mayor valor. Todos los procesos de generalización o abstracción en los animales, que han sido investigados y descritos con rigor[38], muestran claramente la ausencia de este rasgo distintivo subrayado por Herder. Más tarde, su idea encontró un esclarecimiento y una corroboración inesperadas desde un sector bien diferente. Investigaciones recientes en el campo de la *psicopatología del lenguaje* han conducido a la conclusión de que su pérdida o alteración grave causada por una lesión cerebral no es jamás un fenómeno aislado; semejante defecto altera todo el carácter de la conducta humana. Los pacientes que sufren de afasia u otras enfermedades parecidas no sólo pierden el uso de la palabra sino que experimentan cambios correspondientes en la personalidad que son difíciles de observar en su conducta exterior, pues en ella propenden a actuar de una manera perfectamente normal. Pueden cumplir con las tareas de la vida diaria; algunos hasta muestran una habilidad considerable en todas las pruebas de esta clase; pero se hallan completamente perdidos en cuanto la solución del problema requiere cualquier actividad específicamente teórica o reflexiva. Ya no son capaces de pensar con conceptos o categorías generales; habiendo desaparecido su captación de universales se aferran a los hechos inmediatos, a las situaciones concretas. Semejantes pacientes son

incapaces de ejecutar cualquier tarea que tenga que ser realizada mediante la comprensión de lo abstracto[39]. Todo esto es muy significativo, porque nos muestra en qué grado ese tipo de pensamiento que Herder llama «reflexivo» depende del pensamiento simbólico. Sin el simbolismo la vida del hombre sería, la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia.

# IV. EL MUNDO HUMANO DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

El espacio y el tiempo constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda realidad. No podemos concebir ninguna cosa real más que bajo las condiciones de espacio y tiempo. Nada en el mundo, según dice Heráclito, puede exceder a sus medidas, y éstas son limitaciones espaciales y temporales. En el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como las grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no sólo nuestra vida mortal sino también la de los dioses.

La descripción y el análisis del carácter específico que asumen el espacio y el tiempo en la experiencia humana constituyen una de las tareas más atrayentes e importantes de una filosofía antropológica. Sería una suposición ingenua e infundada considerar la apariencia del espacio y del tiempo como necesariamente la misma para todos los seres orgánicos. Es obvio que no podemos atribuir a los organismos inferiores idéntica clase de percepción espacial que al hombre. Aun entre el mundo humano y el mundo de los antropoides superiores encontramos a este respecto una diferencia innegable e imborrable. No es fácil explicar esta diferencia si no hacemos más que aplicar nuestros métodos psicológicos corrientes. Tenemos que seguir una vía indirecta: analizar las formas de la cultura al efecto de descubrir el carácter verdadero del espacio y del tiempo en

nuestro mundo humano.

La primera cosa que aparece clara en semejante análisis es que existen *tipos* fundamentalmente diferentes de experiencia espacial y temporal; no todas las formas se encuentran en el mismo nivel. Existen capas más bajas y más altas dispuestas en un cierto orden. La más baja puede ser descrita como de *espacio y tiempo orgánicos.* Todo organismo vive en un determinado ambiente y tiene que adaptarse constantemente a las condiciones de este ambiente si quiere sobrevivir. En los mismos organismos inferiores la adaptación requiere un sistema más bien complicado de reacciones, una diferenciación entre estímulos físicos y una respuesta adecuada a estos estímulos; lo que no es aprendido por la experiencia individual. Animales recién nacidos parecen poseer un sentido neto y preciso de la distancia y de la dirección espacial. Un polluelo al salir del cascarón marcha hacia adelante y pica los granos esparcidos en su camino. Los biólogos y los psicólogos han estudiado cuidadosamente las condiciones especiales de que depende este proceso de orientación espacial; aunque no somos capaces de contestar a todas las intrincadas cuestiones que se refieren a la capacidad de orientación en las abejas, en las hormigas y en las aves migratorias, podemos por lo menos proporcionar una respuesta negativa. No podemos suponer que cuando los animales ejecutan esas complicadas reacciones estén guiados por ningún proceso *ideacional.* Por el contrario, parecen obedecer a impulsos corporales de un género particular; no poseen un cuadro o idea mentales del espacio, una prospección de relaciones espaciales. Al acercarnos a los animales superiores nos encontramos con una nueva forma de espacio que podemos designar como *espacio perceptivo*; no es un mero dato sensible; posee una naturaleza muy complicada, conteniendo

elementos de los diferentes géneros de experiencia sensible, óptica, táctil, acústica y kinestésica. Una de las cuestiones más difíciles de la moderna psicología de las sensaciones es saber en qué forma todos estos elementos cooperan en la construcción del espacio perceptivo. Un gran científico, Hermann von Helmholtz, creyó necesario inaugurar una nueva rama del conocimiento, la ciencia de la óptica fisiológica, para resolver el problema que tenemos delante. Sin embargo, quedan en el aire diversas cuestiones que, por el momento, no se pueden contestar en una forma clara e inequívoca. En la historia de la psicología moderna la lucha desarrollada en el «oscuro campo de batalla del nativismo y el empirismo» ha parecido interminable[40]. No nos interesa ahora este aspecto del problema. La cuestión genética, la referente al origen de la percepción espacial, que durante largo tiempo ha eclipsado a todas las demás, no constituye la única, ni siquiera la más importante. Desde el punto de vista de una teoría general del conocimiento y de la filosofía antropológica, otro tema atrae nuestro interés y debe ser colocado en el centro de la atención. Más bien que investigar el origen y el desarrollo del espacio perceptivo tenemos que analizar el *espacio simbólico*. Al abordar este tema nos encontramos en la frontera entre el mundo humano y el animal. Por lo que respecta al espacio orgánico, el *espacio de la acción*, el hombre parece en muchos respectos muy inferior a los animales. Un niño tiene que aprender muchas habilidades que el animal trae consigo, pero el hombre se halla compensado de esta deficiencia por otro don que sólo él desarrolla y que no guarda analogía alguna con nada de la naturaleza orgánica. No de una manera inmediata sino mediante un proceso mental verdaderamente complejo y difícil, llega a la idea del *espacio abstracto, y* esta idea es la que le abre paso no sólo para un nuevo campo del

conocimiento sino para una dirección enteramente nueva de su vida cultural.

Los filósofos han tropezado desde un principio con las mayores dificultades al tratar de explicar y describir la naturaleza real del espacio abstracto o simbólico. Uno de los primeros y más importantes descubrimientos del pensamiento griego fue el hecho de la existencia de una cosa tal como el espacio abstracto, y la importancia de semejante descubrimiento fue subrayada tanto para los idealistas como para los materialistas que se vieron igualmente envueltos en dificultades para explicar su carácter lógico y propendieron a refugiarse en afirmaciones paradójicas. Dice Demócrito que el espacio es un no ser (μη ον) y que este no ser, sin embargo, posee verdadera realidad; Platón en el *Timeo* se refiere al concepto de espacio como un λογισμός νόθος un concepto híbrido, que difícilmente puede describirse en términos adecuados. En la ciencia y en la filosofía modernas siguen sin resolver estas dificultades primeras. Nos advierte Newton que no confundamos el espacio abstracto, el verdadero espacio matemático, con el de nuestra experiencia sensible. La gente, dice, piensa el espacio, el tiempo y el movimiento ateniéndose al principio de las relaciones que estos conceptos guardan con los objetos sensibles; pero hay que abandonar este principio si queremos llegar a cualquier verdad científica o filosófica: en filosofía tenemos que abstraer de nuestros datos sensibles[41]. Este punto de vista newtoniano se convirtió en el caballo de batalla de todos los sistemas sensualistas, y contra él enderezó Berkeley todos sus ataques críticos, sosteniendo que el «verdadero espacio matemático» de Newton no era, de hecho, más que imaginario, una ficción de la mente humana. Y, efectivamente, si aceptamos los principios generales de la teoría del conocimiento de Berkeley difícilmente podremos

refutar su punto de vista y habrá que admitir que el espacio abstracto no halla su contrapartida ni su fundación en ninguna realidad física o psicológica. Los puntos y líneas que encuentra no son objetos físicos ni psicológicos sino símbolos de relaciones abstractas. Si atribuimos verdad a estas relaciones, el sentido del término verdad requerirá inmediatamente una redefinición; porque en el caso del espacio abstracto no nos hallamos interesados en la verdad de las cosas sino en la verdad de proposiciones y juicios.

Antes de dar este paso y que pueda ser fundado sistemáticamente, la filosofía y la ciencia han tenido que recorrer un largo camino y pasar a través de varias etapas intermedias. No se ha escrito aún la historia de este problema, aunque sería una tarea verdaderamente atrayente la de trazar las diversas etapas que han llevado a este desenvolvimiento, lo que nos proporcionaría una visión del verdadero carácter y de la tendencia general de la vida cultural humana. Me contentaré con destacar unas pocas etapas típicas. En la vida primitiva y bajo las condiciones de la sociedad primitiva, apenas si encontramos huellas de la idea de un espacio abstracto. El espacio primitivo es un espacio de acción; y la acción se halla centrada en torno a intereses y necesidades prácticas inmediatas. En la medida en que podemos hablar de una concepción primitiva del espacio, no posee un carácter puramente teórico, se halla mezclada con sentimientos personales o sociales concretos, con elementos emotivos.

> «En la medida en que el hombre primitivo ejecuta actividades técnicas en el espacio —escribe Heinz Werner—, en que mide distancias, dirige su canoa, lanza su flecha a un blanco determinado, y así sucesivamente, su espacio, en calidad de campo de acción, de espacio pragmático, no debe diferir en su estructura del nuestro. Pero cuando el hombre primitivo convierte este espacio en materia de representación y de pensamiento reflexivo, surge una idea específicamente primordial que difiere radicalmente de cualquier versión intelectualizada. La idea del espacio del

hombre primitivo, aun cuando esté sistematizada, se halla vinculada sincréticamente con el sujeto. Es una noción mucho más efectiva y concreta que el espacio abstracto del hombre de cultura avanzada… No es tan objetivo, mensurable y de carácter abstracto. Ofrece características egocéntricas o antropomórficas, y es dinámico fisiognómico, arraigado en lo concreto y sustancial». (*Comparative Psychology of Mental Development*, Nueva York, Harper & Bros., 1940, p. 167. En español, *Psicología evolutiva*).

Para el punto de vista de la mentalidad y de la cultura primitivas se ofrece como una tarea casi imposible la de dar ese paso decisivo, único que nos puede conducir del «espacio de la acción» a un concepto teórico o científico del espacio, el espacio de la geometría, en el cual han sido suprimidas todas las diferencias concretas de nuestra experiencia sensible inmediata. Ya no poseemos un espacio visual, táctil, acústico u olfativo. El espacio geométrico hace abstracción de toda la variedad y heterogeneidad que nos es impuesta por la naturaleza dispareja de nuestros sentidos; nos encontramos con un espacio homogéneo, universal, y sólo por medio de esta nueva forma característica del espacio pudo llegar el hombre al concepto de un orden *cósmico* único, sistemático. Una idea semejante, de la unidad y legalidad del universo, nunca pudo haber sido alcanzada sin la de un espacio uniforme. Pero transcurrió mucho tiempo antes de que se pudiera dar este paso. El pensamiento primitivo no sólo es incapaz de pensar en un sistema espacial sino que ni siquiera puede concebir un *esquema* del espacio; su espacio concreto no puede ser moldeado en una forma esquemática. La etnología nos muestra que las tribus primitivas se hallan dotadas, por lo general, de una percepción extraordinariamente aguda del espacio. Un indígena de estas tribus capta los más nimios detalles de su contorno, es extremadamente sensible a cualquier cambio de la posición de los objetos comunes en torno suyo, será capaz de salir adelante en circunstancias verdaderamente difíciles. Cuando navega por el río, sigue

con la mayor exactitud todos los giros de la corriente por la que él sube y baja, pero examinada la cosa más de cerca, descubrimos con sorpresa que, a pesar de esta facilidad, se acusa una extraña laguna en su aprehensión del espacio. Si le pedís que os proporcione una descripción general, una delineación del curso del río, no será capaz de hacerlo; si le pedís que trace un mapa del río y de sus diversos meandros, no parece entender vuestra demanda. Captamos en esto, de manera bien clara, la diferencia que existe entre la aprehensión concreta y la abstracta del espacio y de las relaciones espaciales. El indígena se halla perfectamente familiarizado con el curso del río, pero esta familiaridad está muy lejos de ser lo que pudiéramos llamar conocimiento en un sentido abstracto, teórico; no significa más que presentación, mientras que el conocimiento incluye y presupone la representación. La representación de un objeto es un acto muy diferente de la manipulación del mismo. Esta última no exige más que una serie definida de acciones, de movimientos corporales coordinados entre sí o que se siguen unos a otros. Es una cuestión de hábito, adquirido mediante la ejecución invariablemente repetida de ciertos actos, pero la representación del espacio y de las relaciones espaciales significa mucho más. Para representar una cosa no basta ser capaz de manejarla de la manera adecuada y para usos prácticos. Debemos poseer un concepción general del objeto y mirarlo desde ángulos diferentes a los fines de encontrar sus relaciones con otros objetos y localizarlo y determinar su posición en un sistema general.

Esta gran generalización que conduce a la concepción de un orden cósmico parece que se llevó a cabo por primera vez en la historia de la cultura con la astronomía babilónica. En ella encontramos la primera prueba definitiva de un pensamiento que trasciende la esfera de la vida práctica

concreta del hombre, que trata de abarcar el universo entero en una visión comprehensiva. Por esta razón, la cultura babilónica ha sido considerada como el comienzo de toda vida cultural; de ahí que muchos sabios hayan sostenido que todas las concepciones mitológicas, religiosas y científicas del género humano provienen de esta fuente. No pretendo discutir aquí estas teorías panbabilónicas[42], porque me interesa destacar otra cuestión. ¿Es posible aducir alguna razón que nos explique el hecho de que los babilonios fueran no sólo los primeros en observarlos fenómenos celestes, sino también en colocar los fundamentos de una astronomía y de una cosmología científica? Nunca se ha ignorado la importancia de los fenómenos celestes de un modo completo. Muy pronto ha tenido que caer el hombre en la cuenta del hecho de que toda su vida dependía de ciertas condiciones cósmicas generales. La salida y la puesta del sol, de la luna, de las estrellas, el ciclo de las estaciones, todos estos fenómenos naturales son hechos bien conocidos que desempeñan un papel importante en la mitología primitiva. Para colocarlos en un sistema de pensamiento era menester otra condición que sólo podía ser realizada en circunstancias especiales. Estas circunstancias favorables se dieron en los orígenes de la cultura babilónica. Otto Neugebauer ha escrito un estudio muy interesante de la historia de la matemática antigua en el que rectifica algunas de las opiniones que dominan en esta materia. Se solía creer que no era posible encontrar pruebas de la existencia de una matemática científica anterior a la época de los griegos; se suponía que los babilonios y los egipcios habían realizado grandes progresos prácticos y técnicos pero no habían descubierto, sin embargo, los elementos primeros de una matemática teórica. Según Neugebauer, el análisis crítico de las fuentes a nuestra disposición conduce a una

interpretación diferente y resulta claro que el progreso realizado en la astronomía babilónica no constituye un fenómeno aislado. Depende de un hecho más fundamental, del descubrimiento y del uso de un nuevo instrumento intelectual. Los babilonios descubrieron un *álgebra simbólica* que comparada con los desarrollos ulteriores del pensamiento matemático resultaba en verdad muy simple y elemental. Sin embargo, albergaba una concepción nueva y extraordinariamente fecunda. Neugebauer coloca sus orígenes en los comienzos mismos de la cultura babilónica. Para entender la forma característica del álgebra babilónica nos aconseja que tengamos en cuenta el trasfondo histórico de la civilización babilónica, desenvuelta en condiciones especiales. Fue el producto de una confluencia y colisión de dos razas diferentes, los súmenos y los acadios; razas de origen diverso que hablan lenguajes sin ninguna relación entre sí. El lenguaje de los acadios corresponde al tipo semita; el de los sumerios pertenece a un grupo que no es semita ni indoeuropeo. Cuando estos dos pueblos se juntaron y llegaron a participar en una vida política social y cultural común, tuvieron que resolver problemas nuevos y para su solución se vieron en la necesidad de desarrollar nuevos recursos intelectuales. El lenguaje usual de los sumerios no podía ser entendido ni sus textos escritos podían ser descifrados por los acadios sin una gran dificultad y a costa de grandes esfuerzos mentales. Gracias a este esfuerzo, los babilonios fueron los primeros en llegar a comprender el sentido y el uso de un simbolismo abstracto.

> «Toda operación algebraica —dice Neugebauer— presupone que uno se halle en posesión de ciertos símbolos fijos, tanto para las operaciones matemáticas cuanto para las cantidades a las cuales se aplican. A falta de este simbolismo conceptual, no sería posible combinar cantidades que no están numéricamente determinadas y designadas, ni tampoco derivar nuevas combinaciones de ellas. Pero un simbolismo semejante se presentó por sí mismo de un modo inmediato y necesario en la escritura de los

textos acadios… Por lo tanto, desde un principio los babilonios dispusieron de un instrumento más importante para un desarrollo algebraico, de un simbolismo apropiado y adecuado». («Vorgriechische Mathematik», en *Vorlesungen über die Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften*, Berlín, J. Springer, 1934, I, pp. 68 ss)..

Cierto que en la astronomía babilónica sólo encontramos las primeras fases de ese gran proceso que conduce finalmente a la conquista intelectual del espacio y al descubrimiento de un orden cósmico, de un sistema del universo. El pensamiento matemático en cuanto tal no podía conducir a una solución inmediata del problema porque en *los* albores de la civilización jamás aparece aquél, con su verdadera forma lógica; se encuentra, como si dijéramos, sumergido en la atmósfera del pensamiento mítico. Los primeros descubridores de una matemática científica no pudieron desgarrar este velo. Los pitagóricos hablan de los números como de un poder mágico y misterioso, y también en su teoría del espacio emplean un lenguaje mitológico; esta interpenetración de elementos patentemente heterogéneos resulta especialmente clara en todos los sistemas primitivos de cosmología. La astronomía babilónica, en su conjunto, sigue siendo una interpretación mítica del universo, no estaba ya restringida a la esfera angosta del espacio concreto, corpóreo, primitivo; el espacio, por decirlo así, ha sido transportado de la tierra al cielo, pero, al atender al orden de los fenómenos celestes, el hombre no podía olvidar sus necesidades terrestres. Si dirigió primeramente su mirada a los cielos no fue para satisfacer una mera curiosidad intelectual, lo que realmente buscaba en el cielo era su propio reflejo y el orden de su universo humano. Sentía que este mundo se hallaba vinculado con innumerables lazos visibles e invisibles al orden general del universo y trató de penetrar en esta conexión misteriosa. Por lo tanto, los fenómenos celestes no

pudieron ser estudiados con un espíritu desembarazado de meditación abstracta, de ciencia pura; eran considerados como dueños y regentes del mundo y como gobernantes de la vida humana. Parecía necesario volver la vista al cielo al efecto de organizar la vida política, social y moral del hombre. Ningún fenómeno humano se explicaba a sí mismo y era menester referirlo al fenómeno celeste correspondiente del que dependía. Estas consideraciones nos hacen ver con claridad cómo y por qué el espacio de los primeros sistemas astronómicos no pudo ser meramente teórico, ni consistir en puntos o líneas o superficies, en el sentido geométrico abstracto de estos términos. Se hallaba impregnado de poderes mágicos, divinos y demoníacos. El primero y esencial propósito de la astronomía consistió en obtener una luz acerca de la naturaleza y actividad de estos poderes al efecto de prever sus influencias peligrosas y eludirlas. La astronomía no pudo surgir sino en esta forma mítica y mágica, en forma de *astrología.* Conservó este carácter durante miles de años y, en cierto sentido, prevalecía todavía en los primeros siglos de nuestra propia época, en la cultura del Renacimiento. Kepler, el verdadero fundador de nuestra astronomía científica, tuvo que debatirse durante toda su vida con este problema. Pero este último paso tiene que ser realizado. La astronomía sucede a la astrología y el espacio geométrico ocupa el lugar del espacio mítico y mágico. La forma falsa y errónea del pensamiento simbólico preparó la vía para un nuevo simbolismo verdadero, el de la ciencia moderna.

Una de las tareas primeras y más difíciles de la filosofía moderna consistió en comprender este simbolismo en su verdadero sentido y en su plena significación. Si estudiamos la evolución del pensamiento cartesiano veremos que Descartes no comenzó con su *cogito ergo sum*, sino con su

concepto o ideal de una *mathesis universalis*, fundado en un gran descubrimiento matemático, la geometría analítica. Con ella, el pensamiento simbólico realizó otro paso que había de tener las consecuencias sistemáticas más importantes. Se vio claro que todo nuestro conocimiento del espacio y de las relaciones espaciales se podía traducir en otro lenguaje, el de los números, y que, gracias a esta traducción y transformación, se podía concebir en forma mucho más clara y adecuada el verdadero carácter lógico del pensamiento geométrico.

Encontramos el mismo progreso característico si pasamos del problema del espacio al *problema del tiempo*. Es cierto que no sólo existen estrechas analogías sino también diferencias características en el desarrollo de ambos conceptos. Según Kant, el espacio es la forma de nuestra experiencia externa y el tiempo la de nuestra experiencia interna; en la interpretación de su experiencia interna el hombre tiene que abordar nuevos problemas, no puede emplear los mismos métodos que utilizó en su primer intento para organizar y sistematizar su conocimiento del mundo físico. Sin embargo, existe un trasfondo común para ambas cuestiones. El tiempo es pensado, en un principio, no como una forma específica de la vida humana sino como una condición general de la vida orgánica existente en la medida en que se desenvuelve en el tiempo. No es una cosa sino un proceso, una corriente continua de acaeceres sin tregua, en la que nada vuelve con idéntica forma. La afirmación de Heráclito se aplica muy bien a toda la vida orgánica: «no es posible bañarse dos veces en el mismo río». Al tratar con el problema de la vida orgánica, tenemos que liberarnos primero y sobre todo de lo que Whitehead ha llamado el prejuicio de la «localización simple», pues el organismo jamás está localizado en un instante singular. En su vida, los

tres modos del tiempo, el pasado, el presente y el futuro, forman un todo que no puede ser disgregado en elementos individuales. *Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir*, decía Leibniz. No es posible describir el estado momentáneo de un organismo sin tomar en consideración su historia y sin referirla a un estado futuro con respecto al cual el presente es meramente un punto de pasada.

Uno de los fisiólogos más destacados de la centuria anterior, Ewald Hering, defendió la teoría de que la *memoria* tiene que ser considerada como una función general de toda materia orgánica[43]; no es sólo un fenómeno de nuestra vida consciente sino que se extiende a todo el dominio de la naturaleza viva. Esta teoría fue aceptada y desarrollada por R. Semon, quien desenvolvió sobre esta base un nuevo esquema general de psicología. Según Semon, la única manera de elaborar una psicología científica es mediante una *biología mnémica.* La «mneme» fue definida por Semon como el principio de conservación en la mutabilidad de todo acaecer orgánico; la memoria y la herencia constituyen dos aspectos de la misma función orgánica. Todo estímulo que actúa en un organismo deja en él una huella, un rastro fisiológico definido; y las futuras acciones del organismo dependen de la cadena de estas huellas, del complejo de huellas en conexión[44]. Aun aceptando la tesis general de Hering y de Semon nos hallamos todavía muy lejos de haber explicado el papel y la importancia que a la memoria incumbe en nuestro mundo humano; el concepto antropológico de *mneme o* memoria es algo bien diferente. Si entendemos por memoria una función general de toda materia orgánica, queremos decir únicamente que el organismo conserva algunas huellas de sus anteriores experiencias y que estas huellas tienen una influencia definida en sus reacciones ulteriores. Para que pueda haber

memoria en el sentido humano de la palabra no basta con que quede un residuo latente de la acción anterior de un estímulo[45], la mera presencia, la suma total de estos residuos no puede explicar el fenómeno de la memoria. Supone un proceso de reconocimiento e identificación, un proceso ideacional de un género muy complejo. Tienen que repetirse las impresiones anteriores, y además, deben ser ordenadas y localizadas y referidas a puntos diferentes en el tiempo. No es posible semejante localización si no se concibe el tiempo como un esquema general, como un orden serial que abarca todos los acontecimientos singulares. El percatamiento del mismo implica necesariamente el concepto de un orden serial que corresponde a ese otro esquema que denominamos espacio.

La memoria, como simple reproducción de sucesos pasados, se presenta también en la vida de los animales superiores. Es un problema difícil y muy controvertido saber en qué grado depende de procesos ideacionales comparables a los que se dan en el hombre. Robert M. Yerkes dedica en su último libro *un* capítulo especial a la investigación y esclarecimiento del problema.

> «¿Es que estos animales —pregunta refiriéndose a los chimpancés— obran como si fueran capaces de acordarse, de recordar, de reconocer experiencias anteriores o carecen de esa visión? ¿Pueden anticipar, esperar, imaginar y prepararse para acaeceres futuros sobre la base de este conocimiento?… ¿Pueden resolver problemas y adaptarse de un modo general a las situaciones del ambiente con la ayuda de procesos simbólicos análogos a nuestros símbolos verbales, lo mismo que sirviéndose de asociaciones que funcionan como signos?». (*Chimpanzees*, p. 145).

Yerkes se inclina a contestar todas estas cuestiones en sentido afirmativo. Aunque aceptemos todas sus pruebas la cuestión crucial persiste, porque lo que importa en este caso no es el *hecho* de la existencia de procesos ideacionales en el hombre y en el animal sino la *forma* de estos procesos. El recuerdo en el hombre no se puede describir como un simple

retorno de un suceso anterior, como una imagen pálida o copia de impresiones habidas; no es tanto una repetición cuanto una resurrección del pasado e implica un proceso creador y constructivo. No basta con memorar datos de nuestra experiencia pasada sino que tenemos que recordarlos, organizarlos, sintetizarlos, juntarlos en un foco de pensamiento y tal género de recordación nos señala la forma característicamente humana de la memoria y la distingue de todos los demás fenómenos de la vida animal u orgánica.

Es cierto que en nuestra experiencia común encontramos muchas formas que no corresponden a esta descripción. Muchos, acaso los más, de los casos de memoria se pueden explicar adecuadamente según las teorías manejadas por el sensualismo, es decir, por un simple mecanismo de asociación de ideas. Algunos psicólogos están convencidos de que no hay mejor manera para probar la memoria de una persona que la de averiguar cuántas palabras o sílabas sin sentido puede conservar y repetir después de cierto lapso y consideran los experimentos llevados a cabo con este supuesto como los únicos en proporcionar la medida exacta de la memoria humana. Una de las contribuciones de Bergson a la psicología consiste en sus ataques a todas estas teorías mecánicas. Según él, la memoria, como lo explica en su libro *Materia y memoria*, representa un fenómeno mucho más profundo y complejo. Significa «interiorización» e intensificación; significa la interpenetración de todos los elementos de nuestra vida pasada. En la obra de Bergson esta teoría se convirtió en un nuevo punto de partida metafísico que constituyó la piedra angular de su filosofía de la vida.

No nos interesa ahora el aspecto metafísico del problema, nuestro objetivo lo constituye una *fenomenología de la*

*cultura*. Debemos tratar, por consiguiente, de ilustrar y aclarar el asunto con ejemplos concretos recogidos de la vida cultural del hombre. Una ilustración clásica la encontramos en la vida y las obras de Goethe. La *memoria simbólica* es aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar. Por esta razón tituló Goethe su autobiografía *Poesía y verdad*. No quería dar a entender que había insertado en el relato de su vida elementos imaginarios o ficticios; trataba de descubrir y describir la verdad acerca de su vida, pero esta verdad sólo podía ser encontrada prestando a los hechos aislados y dispersos de su vida una forma poética, es decir, simbólica. También otros poetas han considerado su obra en forma parecida. Ser poeta, dice Henrik Ibsen, significa presidir como juez sobre uno mismo. La poesía es una de las formas en que un hombre puede pronunciar el veredicto sobre sí mismo y su vida, es autognosis y autocrítica. Tal criticismo no ha de ser entendido en un sentido moral; no quiere decir justificación o condenación, aprobación o reprobación sino una comprensión nueva y más profunda, una reinterpretación de la vida personal del poeta. El proceso no se halla limitado a la poesía, pues es posible en cualquier otro medio de la expresión artística. Si repasamos los autorretratos de Rembrandt pintados en diferentes épocas, encontramos en sus rasgos toda la historia de su vida, de su personalidad, de su desarrollo como artista.

Sin embargo, la poesía no es la única ni tampoco acaso la más característica forma de memoria simbólica. El primer gran ejemplo de lo que es y significa una autobiografía nos lo ofrecen las *Confesiones* de San Agustín; aquí tropezamos con un tipo bien distinto de examen propio. Agustín no

relata los sucesos de su vida que para él fueran poco dignos de recordación; el drama que nos comunica es el drama religioso de la humanidad. Su conversión no es sino la repetición y el reflejo del proceso religioso universal, de la caída y la redención del hombre. Cada línea del libro de Agustín posee además de un sentido meramente histórico otro simbólico oculto. No podía entender su propia vida o hablar de ella más que con el lenguaje simbólico de la fe cristiana; con este procedimiento se convirtió en un gran pensador religioso y en el fundador de una nueva psicología, de un nuevo método de introspección y autoexamen.

Hasta ahora no hemos tenido en cuenta más que un solo aspecto del tiempo, la relación del presente con el pasado, pero existe otro, al parecer más importante y hasta más característico de la estructura de la vida humana. Se trata de lo que pudiéramos llamar la tercera dimensión del tiempo, la dimensión del futuro. En nuestra conciencia del tiempo constituye el futuro un elemento indispensable. En las etapas primeras de la vida empieza a desempeñar un papel dominante. «Es característico de todo el primer desenvolvimiento de la vida de las ideas —escribe Guillermo Stern— que no se presenta tanto como memoria que apunta hacia algo en el pasado sino como expectación dirigida al futuro, aunque se trata de un futuro inmediato. Tropezamos por primera vez con una ley general del desarrollo. La referencia al futuro es captada por la conciencia antes que su referencia al pasado». (*Op. cit.*, pp. 112 ss). En nuestra vida ulterior esta tendencia se acentúa. Vivimos más, mucho más en nuestras dudas y temores, en nuestras ansiedades y esperanzas por el futuro que en nuestros recuerdos o en nuestras experiencias presentes. A primera vista, se podría considerar como una ventaja humana bastante dudosa, pues se introduce en la vida un elemento de incertidumbre que es

ajeno a todas las demás criaturas. Parece que el hombre sería más prudente y feliz si pudiera prescindir de esa idea fantástica, de este espejismo del futuro. Filósofos, poetas y grandes religiosos han advertido constantemente al hombre sobre esta fuente de constante defraudación. La religión aconseja al hombre que no tema el día que ha de venir y la sabiduría humana le advierte de que goce del día que pasa sin cuidarse del futuro. *Quid sit futurum cras fuge quaerere*, dice Horacio. Pero el hombre jamás puede seguir este consejo. Pensar en el futuro y vivir en él constituye una parte necesaria de su naturaleza.

En cierto sentido, esta tendencia no parece exceder los límites de la vida orgánica, caracteriza a todo proceso orgánico el que no podamos describirle sin la referencia al futuro. La mayoría de los instintos animales tienen que ser interpretados de este modo; las acciones instintivas no están desencadenadas por necesidades inmediatas, son impulsos dirigidos hacia el futuro y, a menudo, a un futuro remoto. Los efectos de estas acciones no serán percibidos por el animal que los lleve a cabo, ya que corresponden a la vida de la generación siguiente. Si examinamos una obra como el libro de J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, encontramos casi a cada página ejemplos destacados de esta característica de los instintos animales.

Nada de esto requiere ni prueba que exista ninguna idea, ninguna concepción o conciencia del futuro en los animales inferiores. Si llegamos a los animales superiores el caso se hace dudoso. Muchos observadores competentes han hablado de previsión en los animales superiores y parece que sin este supuesto nos serla difícil ofrecer una descripción adecuada de su comportamiento. En los experimentos de Wolfe un animal acepta como gratificación la señal en lugar de la gratificación real y esto parece

implicar una anticipación consciente de hechos futuros; el animal espera que la señal podrá ser cambiada más tarde por alimento.

> «El número de observaciones —escribe Wolfgang Koehler— en las que se puede señalar un reconocimiento de una contingencia futura es pequeño y me parece que tiene importancia teórica el hecho de que la consideración más clara de un acontecimiento futuro ocurre cuando el acontecimiento anticipado es un acto planeado del animal mismo. En un caso semejante puede ocurrir que un animal derroche un tiempo considerable en una obra preparatoria (en un sentido inequívoco)... Cuando semejante trabajo preliminar, emprendido patentemente teniendo en cuenta una finalidad, dura un largo tiempo pero no ofrece por sí mismo un acercamiento visible a tal finalidad, tenemos, sin duda, el signo de algún sentido del futuro». (*The Mentatity of Apes*, p. 282).

Sobre la base de estas pruebas parece deducirse que la anticipación de sucesos futuros y hasta el planeamiento de acciones futuras no se hallan por entero fuera de las posibilidades de la vida animal, pero en el ser humano la conciencia del futuro experimenta el mismo cambio característico del sentido que anotamos en lo que respecta a la vida del pasado. El futuro no es sólo una imagen sino que se convierte en un «ideal». El sentido de esta transformación se pone de manifiesto en todas las fases de la vida cultural. Mientras el hombre permanece enteramente absorbido por sus actividades prácticas, no se puede observar con claridad la diferencia que parece ser únicamente de grado y no específica. Es verdad que el futuro considerado por el hombre se extiende por un área mucho más vasta y su planeamiento es mucho más consciente y cuidadoso; pero todo esto pertenece al reino de la prudencia y no al de la sabiduría. El término «prudencia» se halla étimo lógicamente relacionado con el de «providencia»: Significa la capacidad de prever sucesos futuros y de prepararse para necesidades futuras. La idea teórica del futuro —esa idea que es un requisito previo a todas las actividades culturales superiores del hombre— es de tipo muy diferente. Es algo

más que la mera expectación; resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el *futuro simbólico* del hombre que corresponde a su pasado simbólico y guarda estricta analogía con él. Podemos denominarlo futuro «profético», pues en ningún lugar encuentra mejor expresión que en la vida de los grandes profetas religiosos, quienes nunca se contentaron con comunicar simplemente futuros sucesos o con advertir contra daños posibles. Tampoco hablaban como augures ni aceptaban la evidencia de los *omina y* los presagios; su propósito era otro, de hecho opuesto al de los adivinos. El futuro del que hablaban no era un hecho empírico sino una tarea ética y religiosa. Así, la predicción se transformó en profecía. La profecía no significa, simplemente, predicción sino promesa. Éste es el nuevo rasgo que aparece con claridad por primera vez en los profetas de Israel, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Su futuro ideal significa la negación del mundo empírico, el «fin de los tiempos»; pero contiene, al mismo tiempo, la esperanza y la seguridad de un nuevo cielo y de una nueva tierra. También en este caso el poder simbólico del hombre se atreve más allá de los límites de su existencia finita. Pero esta negación implica un acto nuevo y grande de integración; señala una fase decisiva en la vida ética y religiosa del hombre.

# V. HECHOS E IDEALES

En su *Crítica del juicio* plantea Kant la cuestión de si es posible descubrir un criterio general con el cual podamos describir la estructura fundamental del intelecto humano y distinguir esta estructura de todos los demás modos posibles de conocimiento. Después de un análisis penetrante llega a la conclusión de que tal criterio hay que buscarlo en el carácter del conocimiento humano, que es de tal índole que el entendimiento se halla en la necesidad de hacer una distinción neta entre la realidad y la posibilidad de las cosas. Este carácter del conocimiento humano es el que determina el lugar del hombre en la cadena general del ser. Ni para los seres por debajo del hombre ni para los que se hallan por encima de él existe la diferencia entre «lo real» y «lo posible». Los seres por debajo del hombre se hallan confinados dentro del mundo de su percepción sensible, son susceptibles a los estímulos físicos presentes y reaccionan a estos estímulos, pero no pueden formar la idea de cosas «posibles». Por otra parte, el intelecto sobrehumano, la mente divina no conoce distinción entre realidad y posibilidad. Dios es *actus purus.* Todo lo que concibe es real. La inteligencia de Dios es un *intellectus archetypus* o *intuittis originarius.* No puede pensar una cosa sin crear y producir la cosa en este verdadero acto de pensar. Sólo en el hombre, en su «inteligencia derivada» (*intellectus ectypus*) surge el problema de la posibilidad. La diferencia entre realidad y posibilidad no es metafísica sino epistemológica; no denota

ningún carácter de las cosas en sí mismas sino que se aplica únicamente a nuestro conocimiento de ellas. Kant no quería decir, en una forma positiva y dogmática, que exista realmente un intelecto divino, un *intuitus originarius*; empleó únicamente el concepto de semejante «entendimiento intuitivo» al efecto de describir la naturaleza y los límites del intelecto humano. El último es un «entendimiento discursivo» que depende de dos elementos heterogéneos; no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos. «Conceptos sin intuiciones son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas». Este dualismo en las condiciones fundamentales del conocimiento es el que, según Kant, se halla en la base de nuestra distinción entre posibilidad y realidad[46].

Desde el punto de vista del problema que nos ocupa, este pasaje de Kant —uno de los más importantes y más difíciles en sus obras críticas— reviste particular interés. Señala un problema crucial de toda filosofía antropológica. En lugar de decir que el intelecto humano es un intelecto que tiene necesidad de imágenes [47] habremos de decir, más bien, que necesita símbolos. El conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico. Este rasgo caracteriza, a la vez, su fuerza y su limitación. Para el pensamiento simbólico es indispensable llevar a cabo una distinción aguda entre cosas actuales y posibles, entre cosas reales e ideales. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido. En el pensamiento primitivo resulta muy difícil distinguir entre las dos esferas del ser y del sentido, se hallan constantemente confundidas: un símbolo es considerado como si estuviera dotado de poderes mágicos o físicos, pero en el progreso ulterior de la cultura se siente claramente la diferencia entre cosas y símbolos, lo cual quiere decir que la distinción entre realidad y posibilidad se

hace cada vez más pronunciada.

Se puede probar esta independencia por vía indirecta. Encontramos que, cuando por especiales condiciones la función del pensamiento simbólico se halla impedida o perturbada, la diferencia entre la realidad y la posibilidad se hace incierta; ya no puede ser claramente percibida. La patología del lenguaje arroja una luz interesante sobre este problema. Se ha visto con frecuencia en casos de afasia que los pacientes no sólo pierden el uso de clases especiales de palabras sino que muestran, al mismo tiempo, una curiosa deficiencia en su actitud general. Hablando prácticamente, estos pacientes no se desvían mucho del comportamiento de las personas normales pero, al ser confrontados con un problema que exige un modo más abstracto de pensar, cuando tienen que pensar en posibilidades más bien que en realidades, experimentan inmediatamente grandes dificultades. No pueden pensar o hablar de cosas irreales. Un paciente que sufría de hemiplejia, de una parálisis de la mano derecha, no podía, por ejemplo, pronunciar las palabras: «Yo puedo escribir con mi mano derecha». Se resistía a repetir estas palabras cuando eran pronunciadas ante él por el médico; pero podía decir con facilidad: «Yo puedo escribir con mi mano izquierda», porque esto era la comprobación de un hecho y no la de un caso hipotético o irreal[48].

> «Este y otros ejemplos similares —declara Kurt Goldstein— nos muestran que el paciente es incapaz de tratar con cualquier situación meramente "posible". Podemos, pues, describir la deficiencia de estos pacientes como una falta de capacidad para abordar una situación meramente "posible"... Nuestros pacientes experimentan la mayor dificultad en realizar algo que no está determinado directamente por estímulos externos... Sienten una gran dificultad en el cambio voluntario, en pasar voluntariamente de un tópico a otro. Por consiguiente, fracasan en las acciones en que este cambio es necesario... El cambio presupone que yo poseo en la mente, simultáneamente, el objeto ante el cual reacciono en el momento y aquél ante el que me propongo reaccionar. Uno está en el

primer plano, otro en el fondo. Pero es esencial que el objeto que se halla en el fondo se encuentre en él como objeto posible de reacción futura. Sólo en ese caso puedo yo pasar de uno a otro. Esto presupone la capacidad de abordar cosas únicamente imaginadas, cosas "posibles", que no están dadas en la situación concreta... El hombre mentalmente enfermo es incapaz de esto en virtud de su inhabilidad para captar lo que es abstracto. Nuestros pacientes son incapaces de imitar o copiar algo que no constituya parte de su experiencia concreta inmediata. Una expresión muy interesante de esta incapacidad la tenemos en el hecho de que encuentran la mayor dificultad en repetir una frase que carece de sentido para ellos, es decir, cuyo contenido no corresponde a la realidad que son capaces de captar... Decir tales cosas requiere, a lo que parece, el asumir una actitud verdaderamente difícil. Requiere, por decirlo así, la habilidad de vivir en dos esferas, la esfera concreta donde ocupan su lugar las cosas reales y la esfera no concreta, la meramente "posible"... El paciente es incapaz de hacer esto. Únicamente puede vivir y actuar en la esfera concreta». (*Human Nature in the Light of Psychopathology*, pp. 49 ss. 210).

Con esto damos en el núcleo de un problema universal, de importancia extraordinaria para el carácter y desarrollo de la cultura. Los empiristas y los positivistas han sostenido siempre que la tarea superior del conocimiento humano consiste en proporcionarnos los hechos y nada más que los hechos: una teoría no basada en los hechos sería un castillo en el aire. Pero ésta no es una respuesta al problema que comporta un verdadero método científico; por el contrario, es el problema mismo. Pues ¿qué quiere decir, cuál es el sentido de un «hecho científico»? Es patente que ningún hecho semejante se nos da en la observación fortuita o en la mera acumulación de datos sensibles. Los hechos de la ciencia implican siempre un elemento teórico, lo que quiere decir un elemento simbólico. Muchos, si no la mayoría, de los hechos científicos que han cambiado todo el curso de la historia de las ciencias fueron hipotéticos antes de llegar a ser observables. Cuando Galileo fundó su nueva ciencia de la dinámica tuvo que comenzar concibiendo un cuerpo enteramente aislado, que se mueve sin la influencia de ninguna fuerza exterior. Jamás se había observado semejante cuerpo ni pudo jamás observarse. No era un cuerpo real sino

posible en cierto sentido, no era tampoco posible, pues la condición en que Galileo basaba su conclusión, la ausencia de toda fuerza exterior, no se realiza jamás en la naturaleza[49]. Se ha subrayado con razón que las concepciones que condujeron al descubrimiento del principio de inercia no eran en modo alguno evidentes o naturales y que para los griegos, lo mismo que para las gentes de la Edad Media, estas concepciones habrían aparecido como evidentemente falsas y hasta absurdas[50]. Sin embargo, sin la ayuda de esas concepciones totalmente irreales Galileo no podría haber propuesto su teoría del movimiento; tampoco podría haber desarrollado «una nueva ciencia que trata de un tema muy antiguo». Lo mismo se puede decir de la mayoría de las demás grandes teorías científicas. A primera vista se trataba de grandes paradojas, cuya propuesta y defensa requería un valor intelectual desusado.

No hay acaso mejor manera de probar este punto que considerar la *historia de la matemática*. Uno de sus conceptos fundamentales es el número y desde los tiempos de los pitagóricos se ha reconocido el número como tema central del pensamiento matemático. La tarea más urgente y más grande de los estudiosos de este campo consistió en encontrar una teoría comprensiva y adecuada del número. Pero a cada paso en esta dirección los matemáticos y los filósofos tropezaron con la misma dificultad. Se encontraron constantemente ante la necesidad de ampliar su campo y de introducir nuevos números que ofrecían un carácter altamente paradójico. Su primera presentación despertó las más profundas sospechas de matemáticos y lógicos y se pensó que eran absurdos o imposibles. Podríamos trazar este desarrollo en la historia de los números negativos, irracionales e imaginarios. El término «irracional»

(ἄρρητον) significa una cosa que no se puede pensar ni de la que es posible hablar. Los números negativos aparecieron por primera vez en el siglo XVI en la *Arithmética integra* de Michael Stifel —donde son llamados números ficticios— (*numeri ficti*). Durante mucho tiempo los más grandes matemáticos consideraron la idea de los números imaginarios como un misterio insoluble. El primero en ofrecer una explicación satisfactoria y una teoría sólida de estos números fue Gauss. Las mismas dudas y vacilaciones ocurrieron en el campo de la geometría cuando comenzaron a aparecer los sistemas no euclideanos, los de Lobatschewski, Bolyai y Riemann. En todos los grandes sistemas de racionalismo la matemática ha sido considerada como el orgullo de la razón humana, la provincia de las ideas claras y distintas. Esta reputación pareció vacilar de pronto.

Lejos de ser claros y distintos los conceptos matemáticos fundamentales aparecían envueltos en equívocos y oscuridades, que no se pudieron disipar sino hasta que se reconoció claramente el carácter general de los conceptos matemáticos, hasta que se ha reconocido que la matemática no es una teoría de las cosas sino una teoría de símbolos.

La lección que sacamos de la historia del pensamiento matemático puede ser complementada y confirmada por otras consideraciones que a primera vista parecen pertenecer a una esfera diferente. La matemática no es el único campo en que se puede estudiar la función general del pensamiento simbólico. La naturaleza real y la fuerza plena de este pensamiento se hacen más patentes si consideramos el desarrollo de nuestras *ideas e ideales éticos.* La observación de Kant de que es necesario e indispensable para el entendimiento humano distinguir entre realidad y posibilidad de las cosas, no sólo expresa una característica

general de la razón teórica sino también una verdad acerca de la razón práctica. Caracteriza a todos los grandes filósofos éticos el que no piensan en términos de pura realidad. Sus ideas no pueden avanzar un solo paso sin ensanchar y hasta trascender los límites del mundo real. En posesión de grandes poderes intelectuales y morales los maestros de moral de la humanidad están dotados, además, de una profunda imaginación. Su visión imaginativa impregna y anima todas sus afirmaciones.

Las obras de Platón y de sus seguidores han sido criticadas siempre diciendo que se refieren a un mundo completamente irreal. Pero el gran pensador ético no temía esta objeción, la aceptó y se encaró con ella.

> «Se ha supuesto —escribe Kant en su *Crítica de la razón pura*—, que la república de Platón es un ejemplo de perfección puramente imaginaria. Se ha convertido en una quimera, en algo que sólo puede existir en el cerebro de un pensador ocioso… Haríamos mejor, sin embargo, al seguir este pensamiento, si tratáramos de colocarlo por nuestro propio esfuerzo bajo una luz más clara en lugar de hacerlo a un lado por inútil bajo el pretexto miserable y verdaderamente peligroso de su impracticabilidad… pues nada puede ser más equivocado y más indigno de un filósofo que la apelación vulgar a lo que se llama experiencia adversa, la cual, posiblemente, pudo no haber existido nunca si por el mismo tiempo se hubieran formado instituciones de acuerdo con estas ideas y no de acuerdo con concepciones crudas que, por lo mismo que se derivaban únicamente de la experiencia, han defraudado todas las buenas intenciones».

Las teorías éticas y políticas modernas que han sido moldeadas siguiendo la pauta de la *República* de Platón han sido concebidas con la misma vena de pensamiento. Cuando Tomás Moro escribió su *Utopía* expresó este punto de vista en el mismo título de su obra. Una utopía no es una descripción del mundo real o del orden político o social reales. No existe en ningún momento del tiempo ni en ningún punto del espacio; está «en ninguna parte». Pero, justamente, semejante concepción de «en ninguna parte» ha resistido la prueba y ha demostrado su fuerza en el

desarrollo del mundo moderno. De la verdadera naturaleza y carácter del pensamiento ético se sigue que jamás puede descender a aceptar lo dado. El mundo ético nunca es «dado»; siempre se halla «haciéndose». «Vivir en el mundo ideal —dice Goethe—, consiste en tratar lo imposible como si fuera posible». Los grandes reformadores políticos y sociales se hallan constantemente bajo la necesidad de tratar lo imposible como si fuera posible. En su primer escrito político Rousseau parece hablar como un resuelto naturalista; desea restaurar los derechos naturales del hombre y reconducirlo a su estado original, el estado de naturaleza. El hombre natural (*l'homme de nature*) tiene que reemplazar al hombre convencional, al hombre social ( *l'homme de l'homme*). Pero si seguimos el desarrollo ulterior del pensamiento de Rousseau veremos claramente que este hombre natural está lejos de ser un concepto físico, pues es, de hecho, un concepto simbólico. El mismo Rousseau no pudo menos de reconocerlo.

> «Comencemos —dice en la introducción a su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*— por dejar a un lado los hechos, pues no afectan a la cuestión. Las investigaciones que abordamos en esta ocasión no tienen que ser tomadas por verdades históricas sino, simplemente, como razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para ilustrar la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen; al igual de esos sistemas que construyen diariamente nuestros naturalistas acerca de la formación del mundo».

Con estas palabras trata Rousseau de introducir el método hipotético, que fue empleado por Galileo para el estudio de los fenómenos naturales, en el campo de las ciencias morales; y está convencido de que sólo por esta vía de razonamientos hipotéticos y condicionales podemos llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre. La descripción que Rousseau hace del estado de naturaleza no lo es en el sentido de un relato histórico del pasado del hombre. Se trata de una construcción simbólica que se

propone describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la humanidad. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta tarea. En la filosofía de la Ilustración se convirtió en un género literario y resultó una de las armas más poderosas en todos los ataques al orden político y social existentes. Con este sentido fue empleado por Montesquieu, por Voltaire y por Swift. En el siglo XIX Samuel Butler hizo un uso similar de él. La gran misión de la utopía no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano.

# SEGUNDA PARTE

# EL HOMBRE Y LA CULTURA

# VI. DEFINICIÓN DEL HOMBRE EN TÉRMINOS DE CULTURA

Significó un viraje en la cultura y el pensamiento griegos que Platón interpretara la máxima «conócete a ti mismo» en un sentido completamente nuevo. Esta interpretación introdujo un problema que no sólo era extraño al pensamiento presocrático sino que iba también mucho más allá de los límites del método socrático. Sócrates se ha acercado al hombre individual para cumplir con la exigencia del dios deifico, para cumplir el deber religioso de autoexamen y autognosis. Platón se dio cuenta de las limitaciones que llevaba con sigo el método socrático de investigación. Para resolver el problema tenemos que proyectarlo en un plano más amplio. Los fenómenos que encontramos en nuestra experiencia individual son tan varios, tan complicados y contradictorios que apenas si podremos explicarlos. Hay que estudiar al hombre, no en su vida individual, sino en su vida política y social. La naturaleza humana, según Platón, es como un texto difícil cuyo sentido tiene que ser descifrado por la filosofía pero en nuestra experiencia personal este texto se halla escrito en caracteres tan menudos que resulta ilegible. La primera labor del filósofo habrá de consistir en agrandar estos caracteres. La filosofía no nos puede proporcionar una teoría satisfactoria del hombre hasta que no ha desarrollado una teoría del Estado. La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. En éste

surge de pronto el sentido oculto del texto y resulta claro y legible lo que antes aparecía oscuro y confuso. La vida política no es, sin embargo, la forma única de una existencia humana en común. En la historia del género humano el Estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes de que el hombre haya descubierto esta forma de organización social ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte. Hay que admitir esta base más ancha si queremos desarrollar una teoría del hombre. El Estado, aunque importante, no es todo, no puede expresar o absorber todas las demás actividades del hombre. Es cierto que estas actividades se hallan íntimamente conexas en su evolución histórica con el desarrollo del Estado; en ciertos aspectos, dependen de las formas de la vida política; pero aunque no poseen una existencia histórica separada albergan, sin embargo, una finalidad y un valor que les son propios.

En la filosofía moderna fue Comte uno de los primeros en abordar este problema y formularlo de un modo claro y sistemático. Tiene algo de paradójico que, en este aspecto, tengamos que considerar el positivismo de Comte como un paralelo moderno de la teoría platónica del hombre. Cierto que Comte jamás fue un platónico, no podía aceptar los supuestos lógicos y metafísicos en que se basa la teoría de las ideas de Platón, pero, por otra parte, se oponía resueltamente al punto de vista de los ideólogos franceses. En su jerarquía del conocimiento humano dos ciencias nuevas, la de la estática social y la de la dinámica social, ocupan el rango superior; desde este punto de vista sociológico ataca Comte al psicologismo de su tiempo. Una

de las máximas fundamentales de su filosofía es que nuestro método para estudiar al hombre tiene que ser, ciertamente, subjetivo, pero que no puede ser individual, porque el sujeto que traíamos de conocer no es la conciencia individual sino el sujeto universal. Si designamos este sujeto con el término «humanidad» tendremos que afirmar entonces que no es la humanidad la que debe ser explicada por el hombre sino el hombre por la humanidad. El problema tiene que ser formulado y examinado de nuevo y planteado sobra una base más ancha y más sólida. Semejante base la hemos descubierto en el pensamiento sociológico e histórico. «Para conoceros a vosotros mismos —dice Comte—, conoced la historia». Por eso, la psicología histórica reemplaza a todas las formas anteriores de psicología individual. «Las llamadas observaciones de la psique, considerada en ella misma y *a priori* —escribía Comte en una carta—, son pura ilusión. Todo lo que llamamos lógico, metafísico, ideología, es una fantasmagoría vana y un sueño, cuando no un absurdo[51]».

En el *Curso de filosofía positiva* podemos seguir paso a paso la transición ochocentista en los ideales metodológicos. Comte comenzó como científico, pues su interés aparecía completamente absorbido por los problemas matemáticos, físicos y químicos. En su jerarquía del conocimiento humano la escala marcha desde la astronomía, a través de la matemática, de la física y de la química, hasta la biología. En ese momento se produce lo que aparece como una inversión súbita de este orden. Cuando nos acercamos al mundo humano los principios de las ciencias matemáticas y naturales no resultan inválidos pero ya no son suficientes. Los fenómenos sociales se hallan sometidos a las mismas leyes que los fenómenos físicos pero ofrecen un carácter diferente y mucho más complicado, no pueden ser descritos meramente en términos de física, química y biología.

> «En todos los fenómenos sociales —dice Comte— percibimos la actuación de las leyes fisiológicas del individuo y, además, algo que modifica sus efectos y que corresponde a la influencia de los individuos entre sí, singularmente complicada en el caso de la especie humana por la influencia de las generaciones sobre los sucesores. Por esto resulta claro, por una parte, que nuestra ciencia social tiene que surgir de la que se refiere a la vida del individuo. Pero, por otra, no hay motivo para suponer, como lo han hecho algunos filósofos eminentes, que la física social no es más que un apéndice de la fisiología. Los fenómenos de ambas no son idénticos, aunque sean homogéneos, y reviste la mayor importancia el mantener las dos ciencias separadas. Como las condiciones sociales modifican la acción de las leyes fisiológicas, la física social debe poseer un haz de observaciones que le sea propio». (*Cours de philosophie positive.* Introd. cap. II).

Los discípulos y seguidores de Comte no estaban inclinados, sin embargo, a aceptar esta distinción. Negaron la diferencia entre fisiología y sociología, porque temían que reconociéndola se verían conducidos a un dualismo metafísico; su ambición se cifraba en establecer una teoría puramente naturalista del mundo social y cultural. A este fin consideraron necesario negar y destruir todas las barreras que parecen separar el mundo humano del animal. La teoría de la evolución ha borrado evidentemente todas estas diferencias. Aun antes de Darwin, el progreso de la historia natural frustró todos los intentos de semejante diferenciación. En las primeras etapas de la observación empírica el científico podía mantener la esperanza de encontrar alguna vez un carácter anatómico reservado al hombre; aun en el siglo XVIII se acepta generalmente una diferencia marcada y, en algunos aspectos, un rudo contraste entre la estructura anatómica del hombre y la de otros animales. Uno de los mayores méritos de Goethe en el campo de la anatomía comparada consistió en haber combatido vigorosamente esas ideas. Pero había que demostrar la existencia de la misma homogeneidad no sólo en la estructura anatómica y fisiológica sino también en la psíquica. A este propósito, todos los ataques contra la vieja

manera de pensar debían ser concentrados en un solo punto y probar que lo que llamamos inteligencia del hombre no es en modo alguno una facultad autónoma original. Los defensores de las teorías naturalistas apelaban, como prueba, a los principios de psicología establecidos por las viejas escuelas sensualistas. Taine desarrolló la base psicológica de su teoría general de la cultura humana en una obra sobre la inteligencia del hombre[52]. Según él, lo que nosotros llamamos comportamiento inteligente no constituye un principio especial o un privilegio de la naturaleza humana; no es más que un juego más refinado y complicado del mismo mecanismo y automatismo asociativo que encontramos en todas las reacciones animales. Si aceptamos esta explicación, la diferencia entre inteligencia e instinto resulta insignificante; no es más que de grado y no de cualidad. La palabra «inteligencia» resulta un término inútil y científicamente sin sentido.

El rasgo más sorprendente y paradójico de las teorías de este tipo es el formidable contraste entre lo que prometen y lo que realmente ofrecen. Los pensadores que construyeron semejantes teorías eran verdaderamente rigurosos en lo que respecta a sus principios metodológicos. No se contentaban con hablar de la naturaleza humana en los términos de nuestra experiencia común, pues andaban buscando un ideal mucho más alto, de absoluta exactitud científica; pero si comparamos sus resultados con este patrón no podremos disimular un gran desencanto. «Instinto» es un término realmente vago; puede poseer cierto valor descriptivo pero resulta evidente que no ofrece ningún valor explicativo. Al reducir algunas clases de fenómenos orgánicos o humanos a ciertos instintos fundamentales no por eso hemos aducido una nueva causa; no hemos hecho más que introducir un nombre nuevo, planteado una cuestión en vez de resolverla.

Todo lo más el término instinto nos proporciona un *idem per idem* y, en la mayoría de los casos, un *obscurum per obscurius.* La mayoría de los biólogos y psicobiólogos modernos son muy prudentes en el uso de este vocablo, precisamente en la descripción de la conducta animal; nos advierten acerca de las falacias que acarrea consigo ese término. Propenden a eludir o abandonar ese concepto de instinto, impregnado de error, y el concepto excesivamente simple de inteligencia. En una de sus publicaciones más recientes, Robert M. Yerkes nos dice que los términos «instinto» e «inteligencia» están pasados de moda y que los conceptos que pretenden representar necesitan urgentemente una redefinición[53]. Pero en el campo de la filosofía antropológica nos hallamos, a lo que parece, bastante lejos de semejante redefinición; en ella esos términos se aceptan, frecuentemente, de un modo ingenuo y sin análisis crítico. Empleado de este modo, el concepto de instinto constituye un ejemplo de ese error metodológico típico que William James señalaba como «falacia del psicólogo». La palabra instinto, que puede ser muy útil para la descripción de la conducta animal o humana, se hipostasia en una especie de poder natural. Cosa curiosa; este error fue cometido a menudo por pensadores que en todos los demás aspectos se sentían muy seguros de no recaer en el realismo escolástico o psicología de las facultades. En la obra *Human Nature and Conduct* de John Dewey hallamos una crítica muy clara e impresionante de esta manera de pensar.

> «No es científico —nos dice— tratar de reducir actividades originales a un número definido de clases bien perfiladas de instintos; el resultado práctico de este intento es desastroso. Clasificar es algo tan útil como natural. La mente se enfrenta con la multitud indefinida de fenómenos particulares y cambiantes mediante actos definitorios, inventariando, estableciendo listas, reduciendo a epígrafes comunes y encasillando… Pues si suponemos que nuestras listas y encasillados representan separaciones y compilaciones fijas *in rerum natura*, entonces impedimos, en lugar de

facilitar, nuestro trato con las cosas. Nos hacemos culpables de una presunción que la naturaleza sanciona muy pronto. Nos hacemos incompetentes para tratar efectivamente con los matices y novedades de la naturaleza y de la vida… La tendencia a olvidar el servicio que prestan las distinciones y clasificaciones y a tomarlas como si captaran las cosas en sí mismas constituye la falacia corriente del especialismo científico… Esta actitud, que floreció una vez en la ciencia física, impera ahora en las teorías acerca de la naturaleza humana. Se ha reducido al hombre a un haz definido de instintos primarios, que pueden ser numerados, catalogados y descritos exhaustivamente uno por uno. Los teóricos difieren únicamente, o principalmente, en cuanto a su número y en cuanto a su orden. Unos dicen un solo instinto: el amor propio; otros, dos: egoísmo y altruismo; otros, tres: placer, temor y gloria; mientras que, en la actualidad, autores de un espíritu más empírico elevan su número a cincuenta o sesenta. Pero de hecho existen tantas reacciones específicas para condiciones estimulantes diferentes cuanto tiempo haya para probarlas, y nuestras listas no son más que clasificaciones que sirven a un fin». (Nueva York, Holt & Co., 1922, Parte II, sec. 5, p. 131. Hay trad. española, ed. *La lectura*).

Después de esta breve inspección de los diferentes métodos que han sido empleados hasta ahora para responder a la cuestión ¿qué es el hombre?, volvemos a nuestro tema central. ¿Es que estos métodos son suficientes y exhaustivos? ¿Existe, acaso, otra manera de abordar la filosofía antropológica? ¿Existe otro camino, además del que nos señalan la introspección psicológica, la observación y el experimento y la investigación histórica? He tratado de descubrir esa nueva vía en mi *Filosofía de las formas simbólicas*[54]. El método de esa obra no significa, en modo alguno, una innovación radical; no trata de suprimir sino de completar puntos de vista anteriores. La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional y* no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza

metafísica o física sino *su obra.* Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos «constituyentes», los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un *vínculo funcional.* Tenemos que buscar la función básica del lenguaje, del mito, del arte y de la religión, mucho más allá de sus innumerables formas y manifestaciones y, en último análisis, trataremos de reducirlos a un origen común. Es evidente que al llevar a cabo esta tarea no podremos descuidar ninguna fuente posible de información; tendremos que examinar toda la prueba empírica a nuestra disposición y utilizar los métodos de introspección, observación biológica e investigación histórica. No se trata de eliminar estos métodos más antiguos sino de referirlos a un nuevo centro intelectual y verlos, por lo tanto, en otra perspectiva. Al describir la estructura del lenguaje, del mito, de la religión, del arte y de la ciencia, sentimos la necesidad constante de una terminología psicológica; hablamos de «sentimiento» religioso, de «imaginación» artística o mítica, del pensamiento lógico o racional. No podemos entrar en ninguno de estos mundos sin estar en posesión de un método psicológico científicamente sano. La psicología infantil nos proporciona claves certeras para el estudio del desarrollo general del lenguaje humano; todavía mayor

ayuda se puede obtener del estudio de la sociología general. No podemos comprender la forma del pensamiento mítico primitivo sin tomar en consideración las formas de la sociedad primitiva. Es aún más urgente el uso de los métodos históricos. La cuestión acerca de qué sean el lenguaje, el mito y la religión no puede ser resuelta sin un estudio penetrante de su desenvolvimiento histórico.

Pero aun en el caso en que fuera posible contestar a todas estas cuestiones psicológicas, sociológicas e históricas, seguiríamos permaneciendo en el atrio del mundo propiamente humano; no habríamos atravesado el umbral. Todas las obras humanas surgen en particulares condiciones históricas y sociales y no comprenderían jamás estas condiciones especiales si no fuéramos capaces de captar los principios estructurales generales que se hallan en la base de esas obras. En nuestro estudio del lenguaje, del arte y del mito, el problema del «sentido» antecede al problema del desarrollo teórico. También en este terreno podemos comprobar un cambio lento y continuo en los conceptos e ideales metodológicos de la ciencia empírica. Así, por ejemplo, en la lingüística, la idea de que la historia del lenguaje cubre el campo entero de sus estudios fue un dogma admitido durante largo tiempo que marcó su impronta al desarrollo de la lingüística en el siglo XIX. En la actualidad parece haberse superado definitivamente esta unilateralidad.

Se reconoce en general la necesidad de métodos independientes de análisis descriptivo[55]. No podremos medir la profundidad de una rama especial de la cultura humana si no se le precede por un análisis descriptivo. La visión estructural de la cultura debe anteceder a la meramente histórica. La misma historia se perdería en la

masa informe de hechos dispersos si no poseyera un esquema estructural general en cuya virtud poder clasificar, ordenar y organizar estos hechos. En el campo de la historia del arte un esquema semejante fue desarrollado por Heinrich Wölfflin: el historiador del arte sería incapaz de caracterizar el arte de épocas diferentes o de artistas diferentes si no se hallara en posesión de algunas *categorías* fundamentales de la descripción artística que encuentra al estudiar y analizar los diferentes modos y posibilidades de la expresión artística. Estas posibilidades no son ilimitadas: en realidad, pueden ser reducidas a un pequeño número. Con ese punto de vista pudo trazar Wölfflin su famosa descripción de lo clásico y lo barroco. Los términos «clásico» y «barroco» no fueron empleados como nombres de fases históricas definidas; pretendían designar ciertas partes estructurales generales no limitadas a una época particular.

> «No era el arte de los siglos XVI y XVII —dice Wölfflin al final de sus *Principios de historia del arte*— lo que había que analizar sino, únicamente, el esquema y las posibilidades visuales y creadoras dentro de las cuales permanece en ambos casos. Para ilustrar esto tuvimos que referirnos, como es natural, a la obra individual de arte, pero todo lo que se dijo de Rafael y de Tiziano, de Rembrandt y de Velázquez lo fue, únicamente, con la intención de esclarecer el curso general de las cosas... Todo es transición y es difícil contestar al hombre que considera la historia como un río sin fin. Para nosotros, la autopreservación intelectual impone la necesidad de clasificar la infinidad de los acontecimientos por referencia a unos pocos resultados». (Trad. española de José Moreno Villa, Madrid).

Si el lingüista y el historiador del arte necesitan categorías estructurales fundamentales para su autopreservación intelectual, tales categorías son todavía más necesarias en una descripción filosófica de la civilización. La filosofía no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura; busca una visión sintética universal que las incluye. Semejante visión omnicomprensiva ¿no sería, acaso, una tarea imposible, una pura quimera? En la experiencia

humana no encontramos en modo alguno que las diversas actividades que constituyen el mundo de la cultura convivan en armonía; por el contrario, contemplamos la lucha perpetua de diversas fuerzas en conflicto. El pensamiento científico contradice y suprime el pensamiento mítico. *La* religión, en su desarrollo teórico y ético más alto, se halla bajo la necesidad de defender la pureza de su propio ideal contra las fantasías extravagantes del mito o del arte. Resulta, pues, que la unidad y la armonía de la cultura no pasan de ser un *pium desiderium*, un fraude piadoso, constantemente frustrado por el curso real de los acontecimientos.

En este momento tenemos que trazar una distinción neta entre un punto de vista material y otro formal. Sin duda que la cultura se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes. Si nos limitamos a contemplar sus resultados —las creaciones del mito, los ritos o credos religiosos, las obras de arte, las teorías científicas— parece imposible reducirlos a un denominador común. Pero la síntesis filosófica significa algo diferente. No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del *proceso creador*. Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, a pesar de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común. Habrá que encontrar, a la larga, un rasgo sobresaliente, un carácter universal en el cual concurran y se armonicen todas. Si acertamos a determinar este carácter, podremos juntar los rayos divergentes y hacerlos converger en un foco común del pensamiento. Como hemos señalado, semejante organización de los hechos de la cultura se está llevando ya a cabo en las ciencias particulares: en la lingüística, en el estudio comparado del mito y de la religión, en la historia

del arte. Todas estas ciencias van en busca de ciertos principios, de categorías definidas en cuya virtud poder ordenar en un sistema los fenómenos de la religión, del arte y del lenguaje. Si no fuera por esta síntesis previa llevada a cabo por las ciencias particulares, la filosofía no contaría con punto de partida alguno. Pero, por otra parte, la filosofía no puede detenerse aquí. Procurará realizar una concentración y centralización mayores. En medio de la multiplicidad y de la variedad sin límites de las imágenes míticas, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas, de las obras de arte, el pensamiento filosófico nos revela la unidad de una función general en cuya virtud todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérnoslo comprensible.

# VII. MITO Y RELIGIÓN

Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión. El mito parece a primera vista un puro caos, una masa informe de ideas incoherentes y vano y ocioso tratar de buscar sus razones. Si algo hay que puede caracterizar al mito es el hecho de que está «desprovisto de rima y de razón». En cuanto al pensamiento religioso, en modo alguno se opone necesariamente al racional o filosófico. Una de las tareas principales de la filosofía medieval consistió en establecer el verdadero vínculo entre estos dos modos de pensamiento. En los sistemas del alto escolasticismo parecía que el problema estaba resuelto; según Tomás de Aquino la verdad religiosa es sobrenatural y suprarracional pero no irracional. Con sólo la razón no podemos penetrar en los misterios de la fe, pero estos misterios no contradicen sino que completan y perfeccionan la razón. Sin embargo, siempre ha habido profundos pensadores religiosos que se opusieron a estos intentos de reconciliación de las dos fuerzas contrarias; mantuvieron una tesis mucho más radical y sin compromiso. El *credo quia absurdum* de Tertuliano jamás perdió su fuerza. Pascal declara que la oscuridad e incomprensibilidad constituyen los verdaderos elementos de la religión; el Dios verdadero, el Dios de la religión cristiana fue siempre un *Deus absconditus*[56]. Kierkegaard describe la vida religiosa como la gran «paradoja». Según él, todo intento por atenuar esta paradoja significa la negación y la

destrucción de la vida religiosa. La religión sigue siendo un enigma no sólo en un sentido teórico sino también ético; se halla cargada de antinomias teóricas y de contradicciones éticas. Nos promete una comunión con la naturaleza, con los hombres, con los poderes sobrenaturales y con los dioses mismos y, sin embargo, su efecto es todo lo contrario. En su presencia concreta se convierte en la fuente de las más profundas disensiones y de luchas fanáticas; pretende hallarse en posesión de la verdad absoluta, pero su historia es la historia de los errores y de las herejías. Nos trae la promesa y la perspectiva de un mundo trascendental, situado muy lejos de los límites de nuestra experiencia humana, y permanece siendo humana, demasiado humana.

El problema aparece en una nueva perspectiva tan pronto como nos resolvemos a cambiar nuestro punto de vista; una filosofía de la cultura no debe plantear la misma cuestión que un sistema metafísico o teológico. No nos compete investigar en la materia misma sino en la forma de la imaginación mítica y del pensamiento religioso. La materia, los temas y motivos del pensamiento mítico son inmensos. Si abordamos el mundo mítico desde este lado, tenemos, en palabras de Milton,

> *un negro océano sin límites, sin dimensiones,*
> *donde se pierden lo largo, lo ancho, lo profundo,*
> *el tiempo y el espacio.*

No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación. Todos los intentos de las diversas escuelas de mitología comparada para unificar las ideas míticas, para reducirlas a ciertos tipos uniformes, estaban abocados a un total fracaso. Sin embargo, a pesar de esta variedad y discrepancia de las creaciones míticas, la función

mitificadora o mito poyética no carece de una real homogeneidad. Precisamente, los antropólogos y los etnólogos se han sorprendido muchas veces al encontrar los mismos pensamientos elementales repartidos sobre toda la superficie de la tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas. Lo mismo ocurre con la historia de la religión. Los artículos de fe, los credos dogmáticos y los sistemas teológicos se hallan involucrados en una lucha interminable. También los ideales éticos de las diversas religiones son ampliamente divergentes y escasamente reconciliables. Sin embargo, nada de esto afecta a la forma específica del sentimiento religioso y a la unidad interna de su pensamiento[57]. Los símbolos cambian incesantemente, pero el principio que se halla en su base, la actividad simbólica como tal, permanece la misma: *una est religio in ritiuum varietate.*

De todos modos, una teoría del mito se presenta, desde un principio, cargada de grandes dificultades. El mito, en su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales del pensamiento. Su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica; pero la filosofía no pudo admitir jamás semejante bifurcación. Estaba convencida de que las creaciones de la función mitopoyética debían de tener un «sentido» filosófico, inteligible. Si el mito oculta este sentido tras todo género de imágenes y símbolos, la tarea de la filosofía consistirá en desenmascararlo; desde la época de los estoicos ha desarrollado una técnica especial, muy elaborada, de interpretación alegórica. Durante varios siglos se consideró esta técnica como el único acceso posible al mundo mítico, prevaleció durante la Edad Media y se mantenía en vigor a comienzos de la Edad Moderna; Bacon escribió un tratado

especial sobre *La sabiduría de los antiguos*, en el que da muestras de una gran sagacidad en la interpretación de la mitología antigua.

Si estudiamos este tratado no podremos menos de sonreír con las interpretaciones alegóricas que para un lector moderno parecen, en la mayoría de los casos, extremadamente ingenuas. Sin embargo, nuestros métodos mucho más refinados y alambicados pueden ser sujetos, en una gran medida, a la misma objeción. Su «explicación» de los fenómenos míticos resulta, a la postre, una negación entera de tales fenómenos; el mundo mítico aparece como un mundo artificial, como un pretexto para otra cosa. En lugar de ser una creencia es un mero «hacer que se cree». Lo que distingue a estos métodos modernos de las formas anteriores de interpretación alegórica es el hecho de que ya no consideran el mito como una mera invención con propósitos especiales. Aunque el mito es ficticio se trata de *una* ficción inconsciente. La mente primitiva no se daba cuenta del sentido de sus propias creaciones. A nosotros, al análisis científico corresponde revelar este sentido, desvelar el rostro verdadero tras esas máscaras innúmeras. El análisis puede proceder en una dirección doble, aplicar un método objetivo o subjetivo. En el primer caso, tratará de clasificar los *objetos* del pensamiento mítico; en el segundo intentará lo mismo con sus *motivos*. Una teoría parece tanto más perfecta cuanto más lejos camine en este proceso de simplificación. Si al fin consigue descubrir *un* solo objeto o un solo motivo simple que contenga y comprenda a todos los demás, habrá alcanzado su meta y cumplido su tarea. La etnología y la psicología modernas han ensayado las dos vías. Algunas escuelas etnológicas y antropológicas partieron del supuesto de que lo primero que había que buscar era un centro objetivo del mundo mítico.

> «Para los partidarios de esta escuela —dice Malinowski— todo mito posee, como núcleo o realidad última, algún fenómeno natural, entretejido laboriosamente en una fábula a tal grado que, a veces, casi lo cubre y disimula por completo. No hay mucho acuerdo entre ellos en cuanto a qué tipo de fenómeno natural se halla en la base de la mayoría de las creaciones míticas. Existen exagerados mitólogos lunáticos tan completamente casados con su idea, que no reconocerán que ningún otro fenómeno pueda conducir a una rapsódica interpretación salvaje fuera del satélite nocturno de la tierra… Otros… consideran al sol como el único fenómeno en cuyo torno el hombre primitivo ha tejido sus fábulas simbólicas. También tenemos la escuela de los intérpretes meteorológicos que consideran el viento, el agua y los colores del cielo como la esencia del mito… Algunos de estos mitólogos departamentales luchan ferozmente por su cuerpo celeste o por su principio; otros son de un talante más universal y están dispuestos a conceder que el hombre primitivo ha construido su mundo mitológico valiéndose de todos los cuerpos celestes». (*Myth in Primitive Psychology*, Nueva York, Norton, 1926, pp. 12 ss).

En la teoría psicoanalítica del mito que nos ofrece Freud las creaciones míticas no serían sino variación y disfraz de un mismo tema psicológico, la sexualidad. No necesitamos examinar al detalle estas teorías; por mucho que difieran de contenido nos revelan todas la misma actitud metódica. Pretenden hacernos comprender el mundo mítico por un proceso de reducción intelectual; pero ninguna de ellas puede lograr su fin sin constreñir y mutilar constantemente los hechos al efecto de convertir la teoría en un todo homogéneo.

El mito combina un elemento teórico y un elemento de creación artística. Lo primero que nos llama la atención es su estrecho parentesco con la poesía. «El mito antiguo, se ha dicho, constituye la "masa" de donde ha ido emergiendo poco a poco la poesía moderna mediante el proceso que los evolucionistas denominan diferenciación y especialización. La mente mitopoyética es el prototipo; y la mente del poeta… sigue siendo esencialmente mitopoyética». (F. C. Prescott, *Poetry and Myth*, Nueva York, Macmillan, 1927, p. 10). Pero, a pesar de esta conexión genética, no podemos menos de reconocer la diferencia específica que existe entre

el mito y el arte. Una clave la encontramos en la afirmación de Kant de que la contemplación estética es por completo indiferente a la existencia o inexistencia de su objeto, pero, precisamente, semejante indiferencia es por entero ajena a la imaginación mítica; en ella va incluido, siempre, un acto de creencia. Sin la creencia en la realidad de su objeto el mito perdería su base. Con esta condición intrínseca y necesaria parece conducirnos al polo opuesto. A este respecto parece posible, y hasta indispensable, comparar el pensamiento mítico con el científico. Cierto que no siguen las mismas vías pero parecen preocuparse por la misma cosa: la *realidad*. En la antropología moderna esta afinidad fue subrayada por Sir James Frazer. Presenta la tesis de que no existe una frontera clara que separe el arte mágico de nuestros modos de pensar científicos. También la magia, a pesar de ser tan fantástica en sus medios, es científica en cuanto al fin. En teoría, la magia es ciencia, aunque prácticamente hablando sea una ciencia ilusoria, una seudociencia; pues la magia argumenta y obra basándose en el supuesto de que en la naturaleza un suceso sucede a otro necesaria e invariablemente sin la intervención de ningún agente espiritual o personal. Tiene como convicción que el curso de la naturaleza no está determinado por las pasiones o los caprichos de seres personales sino por la operación de leyes que actúan mecánicamente. Por lo tanto, la magia representa una fe implícita, pero real y firme, en el orden y la uniformidad de la naturaleza[58]. Es una tesis que no puede resistir el examen crítico; la antropología moderna parece haber abandonado por entero los puntos de vista de Frazer[59]. Se reconoce generalmente en la actualidad como una concepción muy inadecuada del mito y de la magia el considerarlos con un carácter típicamente etiológico o explicativo. No podemos reducir el mito a ciertos elementos estáticos fijos, sino

intentar captar su vida interna, su movilidad y su versatilidad, sus principios dinámicos.

Nos será más fácil describir este principio si abordamos el problema desde un ángulo diferente. El mito ofrece, como si dijéramos, un rostro doble. Por una parte nos muestra Una estructura «conceptual» y, por otra, una estructura «perceptual». No es Una mera masa de ideas confusas y sin organización; depende de un modo definido de percepción. Si el mito no percibiera el mundo de un modo diferente no podría juzgarlo o interpretarlo en su manera específica. Tenemos que acercarnos a esta capa más profunda de la percepción para poder comprender el carácter del pensamiento mítico. Lo que nos interesa en el pensamiento empírico son los rasgos constantes de nuestra experiencia sensible. En ella hacemos siempre la distinción entre lo que es sustancial o accidental, necesario o contingente, invariable o transitivo. Con esta discriminación nos vemos conducidos al concepto de un mundo de objetos físicos dotados de cualidades fijas y determinadas que implica un proceso analítico opuesto a la estructura fundamental de la percepción y del pensamiento míticos. El mundo mítico se halla, como si dijéramos, en un estado mucho más fluido y fluctuante que nuestro mundo teórico de cosas y propiedades, de sustancias y de accidentes. Para poder captar y describir esta diferencia podríamos decir que lo que primariamente percibe el mito no son caracteres objetivos sino *fisiognómicos*. La naturaleza en su sentido empírico o científico puede ser definida como «la existencia de las cosas en cuanto está determinada por leyes universales[60]». Semejante «naturaleza» no existe para el mito; su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada

siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración. No es posible hablar de las cosas como de una materia muerta o indiferente. Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes. Podemos reconstruir con facilidad esta forma elemental de la experiencia humana, pues tampoco en la vida del hombre civilizado ha perdido en modo alguno su fuerza original. Si nos encontramos bajo la acción de una emoción violenta, se conserva esta concepción dramática de las cosas. Ya no presentan su aspecto habitual, cambian bruscamente de fisonomía y se hallan matizadas con el tinte específico de nuestra pasión, con amor u odio, con temor o esperanza. Apenas si se puede imaginar un contraste mayor que el que existe entre esta dirección original de nuestra experiencia y el ideal de verdad introducido por la ciencia. Los esfuerzos del pensamiento científico se dirigen a borrar todo vestigio de esa primera visión; a la nueva luz de la ciencia, la percepción mítica debe desaparecer. No quiere decir que los datos de nuestra experiencia fisiognómica sean destruidos y aniquilados como tales; han perdido todo valor objetivo o cosmológico pero persiste su valor antropológico. En nuestro mundo humano no podemos negarlos ni prescindir de ellos, pues mantienen su lugar y su significación, ni borrar estos datos en la vida social, en nuestro trato diario con los hombres. En el orden genético, la distinción entre cualidades fisiognómicas parece preceder a la distinción entre cualidades perceptivas. En las primeras etapas de su desenvolvimiento el niño parece sensible a las primeras[61]. Si la ciencia tiene que hacer abstracción de estas cualidades para llevar a cabo su faena, no por eso puede suprimirlas por

completo. No han sido desarraigadas sino, únicamente, limitadas a su campo propio. Esta restricción de las cualidades subjetivas es lo que marca la vía general de la ciencia que delimita su objetividad pero no puede destruir por completo su realidad, pues todo rasgo de la experiencia humana reclama su realidad. En nuestros conceptos científicos reducimos la diferencia entre dos colores, digamos rojo y azul, a una diferencia numérica, pero sería un modo inadecuado de hablar decir que el número es más real que el color. Lo que se quiere decir, en verdad, es que el número es más general. La expresión matemática nos ofrece una visión nueva y más amplia, un horizonte más libre y más dilatado de conocimiento. Pero hipostasiar los números, como hicieron los pitagóricos, y hablar de ellos como realidad última, como verdadera esencia y sustancia de las cosas, es una falacia metafísica. Si tenemos en cuenta este principio metodológico y epistemológico, hasta la capa más baja de nuestra experiencia sensible —la de nuestras cualidades afectivas— aparece a una luz nueva. El mundo de nuestras percepciones sensibles, de las llamadas cualidades secundarias, ocupa una posición intermedia. Ha abandonado y superado la primera etapa rudimentaria de nuestra experiencia fisiognómica sin haber alcanzado todavía esa forma de generalización que se logra con nuestros conceptos científicos, con nuestros conceptos del mundo físico. Cada una de estas tres etapas posee su valor funcional definido; ninguna es pura ilusión. Cada una de ellas, en su medida, representa un paso en nuestro camino hacia la realidad. El mejor y más claro planteamiento de este problema se debe, según creo, a John Dewey, uno de los primeros en reconocer y subrayar el derecho relativo de esas cualidades afectivas que muestran todo su poder en la percepción mítica y son consideradas como los elementos básicos de la realidad. Fue

su concepción acerca de la tarea que incumbe a un empirismo auténtico lo que le condujo a semejante conclusión.

> «Empíricamente —dice Dewey—, las cosas son dolorosas, prácticas, bellas, grotescas, serenas, perturbadoras, confortables, aburridas, ásperas, consoladoras, espléndidas, temibles; y lo son de un modo inmediato por sí mismas… Estos rasgos se presentan en el mismo nivel que los colores, los sonidos, las cualidades táctiles, el gusto y el olfato. Cualquier criterio que encuentre que estos últimos son datos últimos y "resistentes", llegará a la misma conclusión respecto a los primeros si es aplicado imparcialmente. *Toda* cualidad, en cuanto tal, es "final"; es, a la vez, inicial y terminal; es, justamente, como existe. Puede ser referida a otras cosas, puede ser tratada como un efecto o como un signo. Pero esto implica una ampliación y uso extraños. Nos lleva más allá de la cualidad en su inmediata cualificación… La reducción de las cualidades inmediatas, sensibles y significantes, como objetos de ciencia, como formas propias de clasificación e interacción, las deja, en realidad, como estaban; como las *tenemos* no necesitamos *conocerlas*. Pero… la idea tradicional de que el objeto del conocimiento es la realidad *por excelencia* llevó a la conclusión de que el objeto de la ciencia era, en grado eminente, meta físicamente real. De aquí que las cualidades inmediatas apartadas del objeto de la ciencia se abandonaran como desligadas del objeto "real". Como no se podía negar su *existencia* se las agrupó en un reino psíquico del ser, enfrentado al objeto de la física. Dada esta premisa, se seguían necesariamente todos los problemas referentes a la relación del espíritu y la materia, de lo psíquico y lo corpóreo. Cambiemos la premisa metafísica; restauremos las cualidades inmediatas en su legítima posición de cualidades de situaciones inclusivas, y esos problemas dejarán de ser problemas epistemológicos. Se convierten en problemas científicos especificables; cuestiones de cómo tal y tal fenómeno que posee tales y tales cualidades ocurre realmente». (*Experience and Nature*, Chicago, Open Court Publishing Co., 1925, pp. 96, 264 ss. Editado por el Fondo de Cultura Económica, en trad. de José Gaos).

Si queremos, por lo tanto, explicarnos el modo de la percepción y de la imaginación míticas no debemos comenzar con una crítica de ambas hecha desde el punto de vista de nuestros ideales teóricos de conocimiento y de verdad sino acoger las cualidades de la experiencia mítica en su «inmediato carácter cualitativo». Lo que necesitamos no es una explicación de meros pensamientos o creencias sino una interpretación de la vida mítica. El mito no constituye un sistema de credos dogmáticos. Consiste, mucho más, en

acciones que en meras imágenes o representaciones. Un signo del progreso definitivo de la antropología y de la historia moderna de la religión lo tenemos en que este punto de vista se va imponiendo cada vez más. Parece ser una máxima adoptada generalmente que lo ritual es anterior a lo dogmático, tanto en un sentido histórico como psicológico. Aunque llegáramos a analizar el mito en sus últimos elementos conceptuales, jamás aprehenderíamos con este procedimiento analítico su principio vital, que es dinámico y no estático; se le puede describir, únicamente, en términos de acción. El hombre primitivo no expresa sus sentimientos y emociones con meros símbolos abstractos sino de un modo concreto e inmediato; y para darnos cuenta de la estructura del mito y de la religión primitiva debemos estudiar la totalidad de esta expresión.

Una de las teorías más claras y más consistentes de esa estructura nos la ofrece la escuela sociológica francesa en la obra de Durkheim, sus discípulos y continuadores. Durkheim parte del principio de que no será posible explicar el mito mientras tratemos de buscar sus fuentes en el mundo físico, en una intuición de los fenómenos naturales. No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito. Todos sus motivos fundamentales son proyecciones de la vida social del hombre mediante las cuales la naturaleza se convierte en la imagen del mundo social; refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones[62]. La tesis de Durkheim ha sido desarrollada por completo en la obra de Lévy Bruhl, pero tropezamos con una característica más general. Se describe el pensamiento mítico como *pensamiento prelógico.* Si busca causas, no son lógicas ni empíricas; son «causas místicas». «Nuestra actividad cotidiana implica una confianza absoluta y perfecta en la invariabilidad de las leyes naturales. La

actitud del hombre primitivo es diferente, para él la naturaleza dentro de la cual vive se presenta con un aspecto bien distinto. Todas las cosas y criaturas comprendidas en ella se hallan envueltas por una red de participaciones y exclusiones místicas». Según Lévy-Bruhl este carácter místico de la religión primitiva procede del hecho de que sus representaciones son «representaciones colectivas». No podemos aplicar a ellas las leyes de nuestra propia lógica, encaminadas a otros propósitos. Cuando pisamos este terreno hasta la ley de contradicción y todas las demás leyes del pensamiento racional resultan inválidas[63]. A mi entender, la escuela sociológica francesa nos ha ofrecido una prueba plena y concluyente de la primera parte de su tesis pero no de la segunda; el carácter fundamentalmente social del mito es algo incontrovertible. Pero que toda mentalidad primitiva sea necesariamente prelógica o mística parece una afirmación en contradicción con las pruebas antropológicas y etnológicas. Encontramos diversas esferas de la vida y la cultura primitivas que ofrecen los rasgos bien conocidos de nuestra propia vida cultural. Mientras supongamos la existencia de una heterogeneidad absoluta entre nuestra propia lógica y la mentalidad primitiva; mientras pensemos que es específicamente diferente y radicalmente opuesta a la nuestra, difícilmente podremos explicar este hecho. Encontramos en la vida primitiva una esfera secular o profana que se halla fuera de la esfera sagrada. Existe una tradición secular compuesta de reglas consuetudinarias o legales que determinan la forma en que habrá de conducirse la vida social.

> «Las reglas que encontramos en este caso —dice Malinowski—, son del todo independientes de la magia, de las sanciones sobrenaturales, y jamás se acompañan de elementos ceremoniales o rituales. Es un error suponer que en la etapa primitiva de su desarrollo el hombre vivía en un mundo confuso donde lo real y lo irreal formaban mescolanza, donde el misticismo y la razón eran intercambiables como la moneda falsa y la

buena en un país desorganizado. Para nosotros, el punto más esencial acerca de la magia y del rito religioso es que *avanza* únicamente donde falla el conocimiento. Las ceremonias basadas en lo sobrenatural surgen de la vida misma pero nunca estultifican los esfuerzos prácticos del hombre. En sus ritos mágicos o religiosos el hombre trata de obtener milagros, no porque ignore los límites de sus fuerzas mentales, sino, por lo contrario, porque los conoce plenamente. Y dando un paso más, me parece que el reconocimiento de esto es indispensable si deseamos establecer de una vez para siempre la verdad de que la religión tiene su materia propia, su campo legítimo de desenvolvimiento». (*The Foundations of Faith and Morals*, Londres, Oxford University Press, 1936, published for the University Durham, p. 34).

Precisamente en este último campo, en el campo legítimo del mito y de la religión, la concepción de la naturaleza y de la vida humana en modo alguno se halla desprovista de sentido racional. Lo que desde nuestro punto de vista podemos llamar irracional, prelógico, místico, constituye las premisas de donde parte la interpretación mítica o religiosa pero no constituye el modo de interpretación. Si aceptamos estas premisas y las entendemos debidamente —si las vemos a la misma luz que las ve el hombre primitivo— las inferencias sacadas de ellas cesarán de presentarse como alógicas o ilógicas. En realidad, todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo como expresión alegórica de una verdad teórica o moral, han fracasado por completo[64], ignoraban los hechos fundamentales de la experiencia mítica. Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; el mito y la religión primitiva no son, en modo alguno, enteramente incoherentes, no se hallan desprovistos de «sentido» o razón; pero su coherencia depende en mucho mayor grado de la unidad del sentimiento que de reglas lógicas. Esta unidad representa uno de los impulsos más fuertes y profundos del pensamiento primitivo. Cuando el pensamiento científico pretende describir y explicar la realidad tiene que emplear su método general, que es el de clasificación y

sistematización. La vida es dividida en provincias separadas que se distinguen netamente entre sí; los límites entre el reino vegetal, el animal y el humano, las diferencias entre especies, familias y géneros son fundamentales e imborrables. Pero la mentalidad primitiva los ignora y los rechaza. Su visión de la vida es sintética y no analítica; no se halla dividida en clases y subclases. Es *sentida* como un todo continuo que no admite escisión, ni distinción tajante. Los límites entre las diferentes esferas no son obstáculos insuperables sino fluyentes y oscilantes; no existe diferencia específica entre los diversos reinos de la vida. Nada posee una forma definida, invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es esta de la metamorfosis. Aun así, difícilmente podemos explicar la inestabilidad del mundo mítico por la incapacidad del hombre primitivo para captar las diferencias empíricas de las cosas. En este aspecto el salvaje muestra a menudo su superioridad sobre el hombre civilizado, es capaz de captar muchos rasgos distintivos que escapan a nuestra atención. Las esculturas y pinturas de animales que encontramos en las etapas más bajas de la cultura humana, en el arte paleolítico, han sido admiradas a menudo por su carácter naturalista, muestran un conocimiento sorprendente de toda suerte de formas animales. La existencia entera del hombre primitivo depende en gran parte de sus dotes de observación y discriminación; si es cazador, tiene que estar familiarizado con los detalles más nimios de la vida animal, ser capaz de distinguir entre las huellas de diversos animales. Todo esto es difícilmente compaginable con el supuesto de que la mente primitiva, por su naturaleza y esencia, es indiferenciada o confusa, una mente prelógica o mística.

Lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida. El hombre primitivo no mira a la naturaleza con los ojos de un naturalista que desea clasificar las cosas para satisfacer una curiosidad intelectual, ni se acerca a ella con intereses meramente pragmáticos o técnicos. No es para él ni un mero objeto de conocimiento ni el campo de sus necesidades prácticas inmediatas. Estamos acostumbrados a dividir nuestra vida en las dos esferas de la actividad práctica y la teórica y al hacer esta división fácilmente olvidamos que existe, junto a las dos, otra capa más baja. El hombre primitivo no es víctima de tal olvido; sus pensamientos y sus sentimientos continúan encauzados en este estrato original. Su visión de la naturaleza no es puramente teórica ni meramente práctica; *es simpatética*; si descuidamos este punto no podremos abordar el mundo mítico. El rasgo fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico. En modo alguno le falta al hombre primitivo capacidad para captar las diferencias empíricas de las cosas, pero en su concepción de la naturaleza y de la vida todas estas diferencias se hallan superadas por un sentimiento más fuerte: la convicción profunda de una *solidaridad* fundamental e indeleble *de la vida* que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares. No se atribuye a sí mismo un lugar único y privilegiado en la jerarquía de la naturaleza. La consanguinidad de todas las formas de la vida parece ser un supuesto general del pensamiento mítico, las creencias totémicas representan uno de los rasgos más característicos de la cultura primitiva. La vida religiosa y social de las tribus más primitivas —por ejemplo, las tribus aborígenes de

Australia, que han sido estudiadas y descritas detalladamente por Spencer y Gillen[65]— se halla gobernada por concepciones totémicas. Y en etapas mucho más avanzadas, en la religión de naciones muy civilizadas, encontramos un sistema muy complejo y elaborado de culto zoolátrico. En el totemismo el hombre no sólo se considera como descendiente de cierta especie animal; un vínculo tanto actual y real como genésico conecta toda su vida física y toda su existencia social con sus antepasados totémicos. En muchos casos esta conexión es sentida y expresada como identidad. El etnólogo Karl von den Steinen cuenta que los miembros de cierto clan totémico de una tribu india afirmaban que eran una misma cosa que el animal del que derivaban su origen: expresamente declaraban *ser* animales acuáticos o papagayos rojos[66]. Nos cuenta Frazer que entre las tribus dieri de Australia el cabecilla de un tótem, que consistía en una clase particular de simiente, era nombrado por su pueblo como *siendo* la planta misma que produce la semilla[67].

Vemos por estos ejemplos cómo la creencia firme en la unidad de la vida opaca las diferencias que desde nuestro punto de vista parecen innegables e imborrables, pero no vayamos a suponer que estas diferencias son completamente ignoradas. No son negadas en un sentido empírico pero se consideran «insignificantes» en un sentido religioso. Para el sentir mítico y religioso la naturaleza se convierte en una gran sociedad, la sociedad de la vida. El hombre no ocupa un lugar destacado en esta sociedad; forma parte de ella pero en ningún aspecto se halla situado más alto que ningún otro miembro. La vida posee la misma dignidad religiosa en sus formas más humildes y más elevadas; los hombres y los animales, los animales y las plantas se hallan al mismo nivel. En las sociedades totémicas encontramos plantas *tótem*

junto a animales *tótem y* el mismo principio de la solidaridad y unidad continua de la vida si pasamos del espacio al tiempo. Vale no sólo en el orden de la simultaneidad sino también en el de la sucesión. Las generaciones de hombres forman una cadena única y no interrumpida; las etapas anteriores de la vida están preservadas por la reencarnación; el alma de un antepasado aparece en el recién nacido en un estado rejuvenecido. El presente, el pasado y el porvenir se funden uno en otro sin que haya una línea neta de separación; los límites entre las generaciones se hacen inciertos.

El sentimiento de la unidad indestructible de la vida es tan fuerte e inconmovible que repugna y niega el hecho de la muerte. En el pensamiento primitivo jamás se considera la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales; su acaecimiento no es necesario sino accidental. Depende, siempre, de causas singulares y fortuitas; es obra de hechicería o de magia o de alguna otra influencia personal hostil. En su descripción de las tribus aborígenes de Australia subrayan Spencer y Gillen que los nativos no se dan cuenta jamás de lo que llamamos muerte natural. Si un hombre muere es que ha sido muerto necesariamente por otro o acaso por una mujer; y, más tarde o más temprano, ese hombre o esa mujer serán atacados[68]. La muerte no ha existido siempre; se introdujo por un suceso particular, por la falla de un hombre o por algún accidente. Muchos relatos míticos se refieren al origen de la muerte. La idea de que el hombre es mortal por naturaleza y esencia parece extraña por completo al pensamiento mítico y al religioso primitivo. A este respecto existe una diferencia notable entre la creencia mítica en la inmortalidad y las formas posteriores de una creencia puramente filosófica. Si leemos el *Fedón* de Platón nos daremos cuenta de todo el esfuerzo que hace el

pensamiento filosófico para proporcionarnos una prueba clara e irrefutable de la inmortalidad del alma humana. En el pensamiento mítico el caso es bien distinto. La carga de la prueba corresponde a la parte contraria. Si algo necesita prueba no es el hecho de la inmortalidad sino el de la muerte y el mito y la religión primitiva nunca admiten estas pruebas, pues niegan enfáticamente la posibilidad real de la muerte. En cierto sentido, todo el pensamiento mítico puede ser interpretado por una negación constante y obstinada del fenómeno de la muerte. En virtud de esta convicción acerca de la unidad compacta y de la continuidad de la vida el mito tiene que eliminar este fenómeno; la religión primitiva representa acaso la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura. En una descripción de los textos más antiguos de las Pirámides dice Breasted que la nota principal y dominante es una protesta insistente y hasta apasionada contra la muerte. «Se podría decir que son el testimonio de la primera rebelión suprema de la humanidad contra la gran oscuridad y silencio de donde nadie vuelve. Jamás encontramos la palabra muerte en los textos de las Pirámides más que en sentido negativo o aplicada a un enemigo. Una vez y otra escuchamos la afirmación recalcitrante de que el muerto vive». (*Development of Religión and Thought in Ancient Egypt*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1912, p. 91).

En su sentimiento individual y social el hombre primitivo se halla inspirado por esta seguridad. La vida del hombre no encuentra límites definidos en el espacio o en el tiempo, se extiende sobre todo el reino de la naturaleza y sobre toda la historia humana. Herbert Spencer defendió la tesis de que se ha de considerar el culto a los antepasados como la fuente primera y el origen de la religión. En todo caso representa uno de los motivos religiosos más generales. Pocas razas

parece haber que no practiquen en una forma u otra algún género de culto a la muerte. Uno de los deberes religiosos más altos del supérstite consiste en proveer al antepasado muerto de alimento y de otras cosas útiles para mantenerlo en el nuevo estado en que ha ingresado[69]. En muchos casos el culto a los antepasados viene a ser el rasgo general que caracteriza y determina toda la vida religiosa y social. En China este culto a los antepasados, sancionado y regulado por la religión oficial, es concebido como la única religión que puede tener el pueblo.

> «Significa —como dice De Groot, en su descripción de la religión china—, que los lazos familiares con el muerto no se rompen y éste continúa ejerciendo su autoridad y dispensando su protección. Los muertos son los patronos divinos naturales del pueblo chino, los dioses domésticos que protegen contra los espectros y promueven así la felicidad… Es el culto a los antepasados el que, consiguiendo para el hombre la protección de los miembros difuntos de la familia, le proporciona riqueza y prosperidad. Por esto, todo lo que posee es posesión real de los muertos; éstos continúan cohabitando con él y las leyes de la autoridad paternal y patriarcal consideran que los antepasados son los propietarios de todo lo que una criatura posee… Tenemos, pues, que considerar el culto a los padres y a los antepasados como el verdadero corazón de la vida religiosa y social del pueblo chino». (*The Religión of the Chinese*, Nueva York, Macmillan, 1910, pp. 67 y 82. Para mayor información véase De Groot, *The Religious System of China*, Leyden, 1892 y ss., vols. IV-VI).

China es el país clásico del culto a los antepasados y en él podemos estudiar todos sus rasgos fundamentales y sus consecuencias especiales; sin embargo, el motivo religioso general que se halla en la base del culto a los antepasados no depende de condiciones culturales o sociales particulares. Lo encontramos en ambientes culturales muy diversos; en la antigüedad clásica tropezaremos con el mismo motivo en la religión romana y también en este caso ha acuñado el carácter. En su conocido libro *La ciudad antigua*, Fustel de Coulanges nos ofrece una descripción de la religión romana en la que trata de demostrar que toda la vida social y política de los romanos lleva las huellas del culto a los manes. El

culto a los antepasados siguió siendo siempre una de las características básicas y dominantes de la religión romana. Por otra parte, uno de los rasgos más señalados de la religión de los indios americanos, en el que participan casi todas las tribus que se extienden de Alaska a la Patagonia, es su creencia en la vida después de la muerte basada sobre la creencia, igualmente general, de la comunicación entre los vivos y los espíritus de los muertos[70]. Todo esto nos da a entender de una manera clara que hemos llegado a topar con una característica realmente universal, irreductible y esencial de la religión primitiva. Y no es posible comprender este elemento en su verdadero sentido mientras sigamos pensando que las religiones tienen su origen en el temor. Hay que buscar una fuente más profunda si se pretende comprender el vínculo común que traba el fenómeno del totemismo con el del culto a los antepasados. Es cierto que lo santo, lo sacro, lo divino contiene siempre un elemento de temor: es, al mismo tiempo, un *mysterium fascinosum*, y un *mysterium tremendum*[71]. Si nos atenemos a lo dicho, si juzgamos la mentalidad del hombre primitivo tanto por sus acciones como por sus representaciones y credos, veremos que estas acciones suponen un motivo diferente y más fuerte. La vida del hombre primitivo se halla amenazada por peligros desconocidos desde todos los costados y a cada momento. El antiguo dicho *primus in orbe deos fecit timor* contiene, por lo tanto, una interna verosimilitud psicológica; pero parece como si en las etapas primeras y más bajas de la civilización hubiera encontrado el hombre una fuerza nueva con la cual poder hacer frente y eliminar al temor a la muerte. Le oponía su confianza en la solidaridad, en la unidad compacta e indestructible de la vida. Precisamente el totemismo expresa esta convicción profunda de una comunidad de todos los seres vivientes, que debe ser

preservada y fortalecida por los esfuerzos constantes del hombre, por la ejecución estricta de ritos mágicos y de prácticas religiosas. Uno de los méritos mayores del libro de W. Robertson-Smith sobre la religión de los semitas consiste en haber subrayado este punto. Así le fue posible relacionar el fenómeno del totemismo con otros de la vida religiosa que, a primera vista, se juzgan de un tipo diferente. Hasta las supersticiones más crudas y crueles aparecen a una nueva luz cuando son miradas desde este ángulo.

> «Algunos de los rasgos más notables y constantes de todo el paganismo antiguo —nos dice—, empezando desde el totemismo de los salvajes, encuentran su explicación suficiente en el parentesco físico que une a los miembros humanos y sobrehumanos de la misma comunidad religiosa y social… El vínculo indisoluble entre los hombres y sus dioses es el mismo vínculo de parentesco de sangre que en la sociedad primitiva constituye el eslabón entre hombre y hombre y el principio sagrado de obligación moral. Vemos así que hasta en sus formas más rudas la religión era una fuerza moral… Desde los primeros tiempos la religión, distinta de la magia o de la hechicería, se dirigía a seres emparentados y amigables que podían estar enfadados con su pueblo durante algún tiempo pero también ser aplacados, pero no por los enemigos de sus servidores o por los miembros renegados de la comunidad… En este sentido la religión no es hija del terror, y la diferencia entre ella y la amenaza salvaje de enemigos invisibles es absoluta y fundamental tanto en las primeras como en las últimas etapas de desarrollo». (*Lectures on the Religion of the Semites*, Edimburgo, A. & C. Black, 1889, Lecture II, pp. 53 ss. Cf. Lecture X, pp. 334 ss)..

Los ritos funerarios que encontramos en todas partes tienden hacia el mismo punto. El temor a la muerte representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados. La primera reacción del hombre ante el cadáver ha debido de ser el abandonarlo a su suerte y huir de él con terror, pero semejante reacción la encontramos sólo en unos cuantos casos excepcionales. Muy pronto es superada por la actitud contraria, por el deseo de detener o evocar el espíritu del muerto. Nuestro material etnológico nos muestra la lucha entre estos dos impulsos; pero parece que, por lo general, acaba por dominar el segundo. Es cierto que encontramos

también diversos intentos para evitar que el espíritu del muerto retorne a la casa: se esparcen cenizas detrás del cadáver a medida que es conducido al sepulcro, a fin de que el espíritu se despiste. Se ha explicado la costumbre de cerrar los ojos de los muertos como un intento para cegar el cadáver y evitar así que vea el camino por el cual es conducido a la tumba[72]; pero en la mayoría de los casos prevalece la tendencia contraria. Los supérstites tratan con todas sus fuerzas de retener el espíritu en la vecindad. Muy a menudo el cuerpo es enterrado en la misma casa, que se convierte así en su habitáculo permanente. Los espíritus de los difuntos se convierten en los dioses domésticos y la vida y la prosperidad de la familia dependen de su socorro y favor. Cuando muere el padre se le implora para que no se marche. «Siempre te quisimos —dice una canción recogida por Tylor—, y hemos vivido mucho tiempo juntos bajo el mismo techo; ¡no lo abandones ahora!; ¡vuelve a tu casa! Es dulce para ti y limpia; y aquí estamos nosotros, que te quisimos siempre; y aquí tienes el arroz preparado para ti, y agua; ¡vuelve a casa, vuelve a casa, vuelve de nuevo a nosotros!» (*Op. cif.*, 3a ed., II, 32 s).

En esto no hay diferencia radical entre el pensamiento mítico y el religioso; los dos se originan en el mismo fenómeno fundamental de la vida humana. En el desarrollo de la cultura no podemos fijar el punto donde cesa el mito y comienza la religión. En el curso de su historia la religión permanece indisolublemente conectada e impregnada con elementos míticos. Por otra parte, el mito, hasta en sus formas más crudas y rudimentarias, alberga algunos motivos que, en cierto sentido, anticipan los ideales religiosos superiores de después. El mito es, desde sus comienzos, religión potencial. Lo que conduce de una etapa a otra no es una crisis súbita del pensamiento ni una revolución del

sentimiento. En *Las dos fuentes de la moral y la religión* trata de convencernos Bergson de que existe una oposición irreductible entre lo que él llama *religión estática y religión dinámica.* La primera es un producto de la presión social; la segunda se basa en la libertad. En la religión dinámica no nos rendimos a una presión sino a una atracción y mediante esta atracción rompemos con todos los vínculos sociales anteriores de una moral estática, convencional y tradicional. No llegamos a la forma más alta de religión, a una religión de la humanidad, por grados, a través de las etapas de la familia y de la nación.

> «Con un solo salto —nos dice Bergson— somos llevados mucho más lejos, y, sin haberla convertido en nuestro fin, la alcanzamos bruscamente… Ya hablemos el lenguaje de la religión o el de la filosofía, ya sea una cuestión de amor o de respeto, sobreviene una moral diferente, otro género de obligación por encima y más allá de la presión moral… Mientras que la obligación natural es una presión o fuerza propulsiva, la moral completa y perfecta surte el efecto de un llamamiento… No es mediante un proceso de expansión del yo como podemos pasar de la primera etapa a la segunda… Cuando rechazamos las apariencias para captar la realidad… encontramos en los dos extremos presión y aspiración: la primera tanto más perfecta cuanto más impersonal se hace, más próxima a esas fuerzas naturales que llamamos hábito o instinto, la segunda tanto más poderosa cuanto en mayor grado sea despertada en nosotros por personas determinadas y más patentemente triunfe sobre la naturaleza». (*Les deux sources de la morale et de la religión*, II, 25, 26, 30, 42 de la traducción inglesa, Nueva York, Holt & Co., 1935).

Resulta sorprendente que Bergson, cuya doctrina ha sido descrita muchas veces como una filosofía biológica, como una filosofía de la vida y de la naturaleza, parezca en su última obra conducido a un ideal moral y religioso que sobrepasa con mucho este campo.

> «El hombre supera a la naturaleza cuando extiende la solidaridad social hasta la fraternidad de los hombres; pero, al mismo tiempo, la engaña, pues aquellas sociedades que se hallaban prefiguradas en la estructura original del alma humana… requieren que el grupo se halle compactamente unido pero que entre grupo y grupo exista una hostilidad virtual… El hombre, recién salido de las manos de la naturaleza, era, a la vez, un ser inteligente y social, estando su sociabilidad enderezada a encontrar su fin en pequeñas comunidades y su inteligencia a promover la vida individual y de grupo.

> Pero la inteligencia, expandiéndose por sus propios esfuerzos, se ha desarrollado inesperadamente. Ha libertado a los hombres de las restricciones a que estaban condenados por las limitaciones de su naturaleza. Siendo esto así, no era imposible que algunos de ellos, especialmente dotados, volvieran a abrir lo que estaba cerrado e hicieran, por lo menos para sí mismos, lo que la naturaleza posiblemente no podría haber hecho por la especie humana». (*Op. cit*).

La ética de Bergson es consecuencia y corolario de su metafísica. La tarea que se propuso fue la de interpretar la vida moral del hombre en los términos de su sistema metafísico. En su filosofía de la naturaleza el mundo orgánico ha sido descrito como resultado de dos fuerzas contrarias. Encontramos, por una parte, el mecanismo de la materia y, por otra, el poder creador y constructivo del *élan vital*. El péndulo de la vida oscila constantemente entre un polo y otro; la inercia de la materia resiste a la energía del impulso vital. Según Bergson, la vida ética del hombre refleja la misma lucha metafísica entre un principio activo y otro pasivo. La vida social repite y refleja el proceso universal que encontramos en la vida orgánica y se halla dividida entre dos fuerzas opuestas. La una tiende a preservar y hacer eterno el estado presente de las cosas; la otra trata de crear nuevas formas de vida humana que no existieron antes. La primera tendencia caracteriza a la religión estática, la segunda a la dinámica; jamás se podrán reducir ambas a un denominador común. El género humano puede pasar de un punto a otro sólo mediante saltos bruscos; de la pasividad a la actividad, de la presión social a una vida individual, autónoma, ética.

No voy a negar que existe una diferencia fundamental entre esas dos formas de religión descritas por Bergson como religión de presión y de llamamiento. Su libro nos ofrece un análisis claro e impresionante de ambas formas. Sin embargo, un sistema metafísico no puede contentarse con una mera descripción analítica de los fenómenos sino

que ha de procurar reducirlos a sus causas últimas; por eso Bergson tiene que derivar los dos tipos de vida moral y religiosa de dos fuerzas divergentes, una que gobierna la vida social primitiva y otra que rompe la cadena de la sociedad para crear un nuevo ideal de una vida personal libre. Si aceptamos esta tesis, no existe un proceso continuo que nos pueda llevar de una forma a la otra. Una crisis súbita del pensamiento y una revolución del sentimiento señala la transición de la religión estática a la dinámica.

Sin embargo, un estudio detenido de la historia de la religión difícilmente puede corroborar esta concepción. Desde un punto de vista histórico, es muy difícil mantener la distinción tajante entre las dos fuentes de religión y moral. Seguramente Bergson no pretendía encontrar su teoría ética y religiosa basándola únicamente en razones metafísicas; constantemente se refiere a las pruebas empíricas que se contienen en las obras de los sociólogos y de los antropólogos. Pero entre los dedicados a la antropología hacía tiempo que era opinión corriente que no es posible hablar, en las condiciones de la vida social primitiva, de ninguna actividad por parte del individuo; pues lo individual no tenía un lugar propio. Los sentimientos, los pensamientos, los actos del hombre no procedían de él sino que le eran impuestos por una fuerza externa. La vida primitiva se caracteriza por un mecanismo rígido, uniforme, inexorable. La tradición y la costumbre eran obedecidas servil y espontáneamente gracias a una pura inercia mental o a un instinto de grupo que todo lo dominaba. Esta sumisión automática de cada miembro de la tribu a sus leyes fue considerada mucho tiempo como el axioma fundamental que servía de base a las investigaciones del orden primitivo y del apego a la ley. Investigaciones antropológicas recientes han conmovido mucho este dogma del mecanismo y el

automatismo completo. Según Malinowski, ha colocado la realidad de la vida de los indígenas bajo una perspectiva falsa. Como él mismo subraya, el salvaje posee, sin duda, el mayor respeto por las costumbres y tradiciones de su tribu, pero la fuerza de éstas no es lo único en la vida salvaje; hasta en un plano verdaderamente bajo de la cultura encontramos huellas definidas de una fuerza diferente[73]. Una vida de mera presión, una vida humana en la cual todas las actividades individuales estarían completamente suprimidas y eliminadas, parece más bien una construcción sociológica o metafísica que una realidad histórica.

En la historia de la cultura griega encontramos un periodo en el que los viejos dioses, los dioses de Hornero y de Hesíodo, comienzan a declinar, son atacadas vigorosamente las concepciones populares de estos dioses. Surge un nuevo ideal religioso formado por individualidades. Los grandes poetas y los grandes pensadores, Esquilo y Eurípides, Jenófanes, Heráclito, Anaxagoras, crean otras pautas intelectuales y morales. Al ser medidos con ellas los dioses homéricos pierden su autoridad, se ve con claridad su carácter antropomórfico, que es criticado severamente. Sin embargo, este antropomorfismo de la religión popular griega no estaba desprovisto en modo alguno de un valor y significado positivos. La humanización de los dioses representó un paso indispensable en la evolución del pensamiento religioso. En muchos cultos locales de Grecia encontramos todavía huellas definidas de zoolatría y hasta de credos totémicos[74].

«El progreso de la religión griega —dice Gilbert Murray— se desarrolla naturalmente en tres etapas, las cuales son históricamente importantes. Primeramente tenemos la primitiva *Euetheia, o* edad de la inocencia, antes de que Zeus trastornara la mente de los hombres. Una etapa de la que nuestros antropólogos y exploradores han encontrado paralelos en todas las partes del mundo… Si en algunos aspectos característicamente griega, es en otros tan típica como etapas similares del pensamiento en cualquier

otra parte, y uno está tentado a considerarla como el comienzo normal de toda religión o, por lo menos, como la materia prima normal con la que se hace la religión». (*Five Stages of Greek Religión*, Columbia University Lectures, Nueva York, Columbia Press, 1930, p. 16).

Luego viene ese proceso que en la obra de Gilbert Murray es descrito como la «conquista olímpica». Después de esta conquista, el hombre concibe la naturaleza y su propio lugar en ella en un sentido diferente. El sentimiento general de la solidaridad de la vida cede su lugar a un motivo nuevo y más fuerte, al sentido específico de la individualidad del hombre. Ya no existía un parentesco natural, una consanguinidad que conecta al hombre con las plantas o los animales. El hombre comenzó a ver en sus dioses personales su propia personalidad a una nueva luz. Este progreso se siente claramente en el desarrollo del dios supremo, del Zeus olímpico. También Zeus es un dios de la naturaleza, un dios adorado en las cimas de las montañas y que gobierna sobre las nubes, la lluvia y el rayo, pero gradualmente va asumiendo una nueva forma. En Esquilo se ha convertido en la expresión de los ideales éticos más altos, en el guardián y protector de la justicia.

«La religión homérica —dice Murray— representa una etapa en la autorrealización de Grecia… No se concibe el mundo desprovisto de un gobierno externo ni tampoco como sujeto puramente a las incursiones de las serpientes y toros y de aerolitos y monstruos *mana*, sino gobernado por un cuerpo orgánico de gobernantes personales y racionales, padres sabios y espléndidos, parecidos al hombre por la inteligencia y la forma, sólo que incomparablemente superiores». (*Op. cit.*, p. 82).

En este progreso del pensamiento religioso nos damos cuenta del despertar de un nuevo vigor y una nueva actividad del espíritu humano. Los filósofos y los antropólogos nos han dicho a menudo que la fuente verdadera y última de la religión es el sentimiento de dependencia del hombre. Según Schleiermacher la religión ha surgido del sentimiento de absoluta dependencia de lo divino. En *La rama dorada* (I, 78), J. G. Frazer adopta esta

tesis. «Así, la religión, que comenzó como un reconocimiento ligero y parcial de la existencia de poderes superiores al hombre, con el aumento del conocimiento tiende a descender a una confesión de la dependencia entera y absoluta del hombre respecto a lo divino; su vieja actitud libre se trueca en una actitud de la más baja postración ante los poderes misteriosos de lo invisible». Si esta descripción de la religión contiene alguna verdad no nos ofrece más que la mitad de ella; en ningún campo de la cultura se puede pensar que una actitud de la más baja postración pueda constituir un impulso genuino y decisivo. No puede surgir ninguna energía creadora a base de una actitud enteramente pasiva. En este aspecto, hasta la magia debe ser considerada como un paso importante en el desenvolvimiento de la conciencia humana. La fe en la magia constituye una de las primeras y más fuertes expresiones del despertar de la confianza del hombre en sí mismo. Ya no se siente a la merced de fuerzas naturales o sobrenaturales; empieza a desempeñar su papel y se convierte en un actor en el espectáculo de la naturaleza. Toda práctica mágica se basa en la convicción de que los efectos naturales dependen en alto grado de los hechos humanos. La vida de la naturaleza depende de la justa distribución y cooperación de las fuerzas humanas y sobrehumanas. Un ritual estricto y complicado regula esta cooperación. Cada campo particular dispone de sus propias reglas mágicas. Las hay especiales para la agricultura, para la caza, para la pesca; en las sociedades totémicas los diversos clanes poseen ritos mágicos diferentes que constituyen su privilegio y su secreto y son tanto más necesarios cuanto más difícil y peligroso es lo que se va a ejecutar. La magia no se usa con propósitos prácticos, para ayudar al hombre en las necesidades de cada día; tiene objetivos más altos, empresas aventuradas y peligrosas. En

su descripción de la mitología de los nativos de las islas Trobriand nos cuenta Malinowski que en las tareas que no requieren esfuerzos particulares y excepcionales, que no necesitan de un valor o aguante especial, no encontramos ni magia ni mitología. Pero encontramos una magia muy desarrollada y, en conexión con ella, una mitología, siempre que una empresa es peligrosa y su resultado incierto. El hombre no necesita de la magia en faenas económicas menores como las de la artesanía, la caza, la recolección de raíces y frutos[75]; sólo bajo una tensión emotiva fuerte recurre a los ritos mágicos. Pero precisamente su ejecución le proporciona un nuevo sentimiento de su propio poder, del poder de su voluntad y de su energía. Lo que el hombre consigue con la magia es la concentración máxima de sus esfuerzos, que en circunstancias ordinarias son dispersos o incoherentes. La técnica misma de la magia es la que requiere semejante concentración intensa. Cualquier práctica mágica reclama la máxima atención. Si no se ejecuta en el orden debido y de acuerdo con las mismas reglas invariables, falla en sus efectos. En este aspecto se puede decir que la magia representa la primera escuela por donde tiene que pasar el hombre primitivo. Aunque no pueda conducir a los fines prácticos que anhela, ni a satisfacer sus deseos, le enseña a tener confianza en sus propias fuerzas, a considerarse como un ser que no necesita someterse simplemente a las fuerzas de la naturaleza sino que es capaz, por el ímpetu espiritual, de regularlas y controlarlas, La relación entre la magia y la religión constituye una de las materias más oscuras y controvertidas. Antropólogos y filósofos han tratado incesantemente de aclarar esta cuestión, pero sus teorías divergen ampliamente y a menudo se encuentran en flagrante contradicción. Es natural que deseemos una definición neta que nos permita trazar una

línea nítida de separación entre la magia y la religión. Hablando teóricamente estamos convencidos de que no pueden significar la misma cosa y nos resistimos a reducirlas a un origen común. Pensamos que la religión es la expresión simbólica de nuestros ideales morales supremos, mientras que consideramos a la magia como un agregado bruto de supersticiones. Si admitimos cualquier afinidad con la magia, la creencia religiosa parece convertirse en mera credulidad supersticiosa. Por otra parte, el carácter de nuestro material antropológico y etnográfico hace extremadamente difícil separar los dos campos. Los intentos en esta dirección son cada vez más frágiles. Parece un postulado de la antropología moderna la continuidad completa entre magia y religión[76]. Frazer fue uno de los primeros que trataron de probar que, precisamente desde un punto de vista antropológico, no es posible colocar bajo un mismo renglón a la magia y a la religión. Según él, son enteramente diferentes por su origen psicológico y tienden también a fines contrarios. El fracaso y la bancarrota de la magia preparó la vía de la religión. Tuvo que derrumbarse la magia para que pudiera emerger la religión. «Vio el hombre que había tomado por causas las que no lo eran y que todo su esfuerzo para trabajar por medio de estas causas imaginarias había sido vano. Su penoso instrumento se había desgastado, su ingenua curiosidad se había derrochado sin fin alguno. Había estado tirando de una cuerda que no arrastraba nada». Desesperando de la magia es como el hombre encontró la religión y descubrió su verdadero sentido. «Si el inmenso mundo sigue en su camino sin la ayuda de él o de sus compañeros, será seguramente porque existen otros seres, parecidos pero mucho más fuertes, que, invisibles, dirigen su curso y producen toda la variada serie de acontecimientos que hasta entonces había creído que

dependían de su propia magia». (*Op. cit*).

Esta distinción parece, sin embargo, artificial, lo mismo si se la considera desde un punto de vista sistemático como desde los hechos etnológicos. No poseemos pruebas empíricas de que existiera jamás una época de la magia que haya sido seguida y superada por una época de la religión[77].

Además, el análisis psicológico en que se basa la distinción entre las dos épocas es dudoso. Frazer considera la magia como la criatura de una actividad teórica o científica, como el resultado de la curiosidad del hombre que le llevó a inquirir las causas de las cosas, pero, al ser incapaz de descubrir las reales, tuvo que contentarse con las ficticias[78]. La religión, por otra parte, no tiene propósitos teóricos, es una expresión de ideales éticos. Pero ambas ideas son insostenibles si tenemos en cuenta los hechos de la religión primitiva. Desde un principio, la religión ha cumplido con una función teórica y otra práctica. Contiene una cosmología y una antropología; contesta a la cuestión del origen del mundo y de la sociedad humana; de este origen deriva los deberes y obligaciones del hombre. Los dos aspectos no se distinguen rigurosamente; se hallan combinados y fundidos en ese sentimiento fundamental que hemos tratado de descubrir como el sentimiento de la solidaridad de la vida; fuente común de la magia y de la religión. La magia no es una especie de ciencia, una seudociencia; tampoco se puede derivar de ese principio que el moderno psicoanálisis ha descrito como la «omnipotencia del pensamiento[79]». Ni el mero deseo de conocer ni el mero deseo de poseer y dominar la naturaleza pueden explicarnos los hechos de la magia. Frazer establece una distinción rigurosa entre dos formas de magia que designa como magia imitativa y magia simpatética[80]. Pero toda magia es simpatética en su origen y en su significado; porque el

hombre no pensaría entrar en un contacto mágico con la naturaleza si no tuviera la convicción de que existe un vínculo común que une a todas las cosas, que la separación entre él y la naturaleza y entre las diferentes clases de objetos naturales es, después de todo, artificial y no real.

En el lenguaje filosófico, esta convicción ha sido expresada, por la máxima estoica συμπαθεια των όλων, que en un cierto sentido expresa, concisamente, la creencia fundamental que se halla en la base de todos los ritos mágicos. Cierto que parece peligroso, y arbitrario aplicar una concepción de la filosofía griega a las creencias más rudimentarias de la humanidad; pero los estoicos, que acuñaron este concepto de la «simpatía del todo», en modo alguno habían superado por completo las ideas de la religión popular. En virtud de su principio de las *notitiae communes* —de esas nociones comunes que se encuentran por todas partes y en todos los tiempos— trataron de conciliar el pensamiento mítico y el filosófico y admitieron que también el primero contenía algunos elementos de verdad. No dudaron en emplear el argumento de la «simpatía del todo» para interpretar y justificar las creencias populares. En realidad, la doctrina estoica de un *pneuma* que lo penetra todo, de un hálito difundido a través del universo que comunica a todas las cosas la tensión por la que se mantienen unidas, guarda analogías muy fuertes con conceptos primitivos, con el *mana* de los polinesios, con el *orenda* de los iroqueses, con el *wakan* de los sioux, con el *manitu* de los algonquinos[81]. Cierto que no es aconsejable colocar la interpretación filosófica al mismo nivel de la interpretación mágico mítica; sin embargo, podemos reducir ambas a una raíz común, a una capa verdaderamente honda del sentimiento religioso. Para penetrar en ella no necesitamos acudir a la construcción de una teoría de la

magia basada en los principios de nuestra psicología empírica, especialmente en los de la asociación de ideas[82], pues no basta con abordar el problema desde el lado del ritual mágico. Malinowski ha ofrecido una descripción verdaderamente impresionante de las festividades tribales de los nativos de las islas Trobriand. Se ven acompañadas siempre de relatos míticos y ceremonias mágicas. Durante la estación sagrada, la estación de la alegre recolección, a la generación más joven le es recordado por sus mayores que los espíritus de sus antepasados están a punto de volver del mundo subterráneo. Los espíritus llegan por unas cuantas semanas y se instalan otra vez en la aldea, subidos en los árboles, sentados en elevadas plataformas montadas especialmente para ellos, vigilando las danzas mágicas[83]. Semejante rito nos ofrece una impresión clara y concreta del sentido verdadero de la magia simpatética y de su función social y religiosa. Los hombres que celebran la festividad, que practican sus danzas mágicas, se hallan fundidos entre sí y con todas las cosas de la naturaleza. No se hallan aislados, su alegría es sentida por el conjunto de la naturaleza y participada por sus antepasados. Han desaparecido el espacio y el tiempo; el pasado se ha convertido en presente y ha retornado la Edad de Oro[84].

La religión no tiene poder como para intentar siquiera suprimir o desarraigar estos instintos profundísimos de la humanidad; cumple un misión diferente, debe utilizarlos encauzándolos por nuevas vías. La creencia en la simpatía del todo es uno de los fundamentos más firmes de la religión misma, pero la simpatía religiosa es de género distinto que la simpatía mítica y mágica; proporciona finalidad a un nuevo sentimiento, el de individualidad. Nos enfrentamos aquí con una de las antinomias fundamentales del pensamiento religioso. La individualidad parece implicar una negación o,

al menos, una restricción de esa universalidad del sentido postulada por la religión: *omnis determinatio est negatio*. Significa existencia finita y mientras no rompamos las barreras de esta existencia finita no podemos captar lo infinito. El progreso del pensamiento religioso tenía que resolver esta dificultad y este enigma. Podemos seguir este progreso en una dirección triple; describirlo en sus implicaciones psíquicas, sociales y éticas. El desenvolvimiento de la conciencia individual, de la conciencia social y de la moral tiende al mismo punto, muestra una diferenciación progresiva que conduce finalmente a una nueva integración. Las concepciones de la religión primitiva son mucho más vagas e indeterminadas que nuestras propias concepciones e ideales. El *mana* de los polinesios, lo mismo que las concepciones paralelas que encontramos en otras partes del mundo, muestra este carácter vago y fluctúante; no posee individualidad, ni subjetiva ni objetiva. Es concebido como una materia común misteriosa que impregna todas las cosas. Según la definición de R. H. Codrington, que fue el primero en describir el concepto de *mana*, es «un poder o influencia no física y, en algún sentido, sobrenatural; pero se muestra como fuerza física o en cualquier género de poder o excelencia que posee un hombre». (*The Metanesians*, Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 118). Puede ser atribuido a un alma o espíritu, pero no es en sí mismo espíritu; no se trata de una concepción animista sino preanimista[85]. Se puede encontrar en todas las cosas, con independencia de su naturaleza especial y de su distinción genérica. Una piedra que llama la atención por su tamaño o por su forma singular se halla llena de *mana y* ejercerá poderes mágicos.[31] No está vinculado a un soporte especial; el *mana* de un hombre puede ser robado y transferido a un nuevo poseedor. No podemos distinguir en

él rasgos individuales ni identidad personal. Una de las funciones primeras y más importantes de todas las religiones superiores consistió en descubrir y revelar tales elementos personales en lo que era llamado lo santo, lo sagrado, lo divino.

Para alcanzar este fin el pensamiento religioso tuvo que recorrer un largo camino. El hombre no pudo prestar a sus dioses una forma individual y definitiva antes de haber encontrado un nuevo principio de diferenciación en su propia existencia y en su vida social. No encontró este principio en el pensamiento abstracto sino en la acción. De hecho fue la división del trabajo la que introdujo una nueva era de pensamiento religioso. Mucho antes de la aparición de los dioses personales nos tropezamos con esos dioses que han sido denominados *dioses funcionales*. No son como los dioses personales de la religión griega, los dioses olímpicos de Hornero, pero no ofrecen la vaguedad de las concepciones míticas primitivas. Son seres concretos en sus acciones, no en su apariencia o existencia personal, por eso no poseen nombres propios, como Zeus, Hera y Apolo, sino nombres adjetivos que caracterizan su función o actividad especial. En algunos casos se hallan ligados con determinados lugares; son dioses locales. Si queremos entender el verdadero carácter de estos dioses funcionales y el papel que desempeñaron en el desenvolvimiento del pensamiento religioso basta con acudir a la religión romana; en ella la diferenciación ha alcanzado el grado máximo. En la vida de un rústico romano todo acto, por muy especializado que sea, posee su sentido religioso específico. Existía una clase de divinidades, de *Di Indigites*, que vigilaba los actos de la siembra, otra los de la recolección, los de estercolar, etc.; existía un Sator, un Occator, un Sterculinus[86]. Todo acto de las labores agrícolas estaba bajo

la guía y protección de deidades funcionales y cada clase poseía sus propios ritos y prácticas.

En este sistema religioso podemos ver todos los rasgos típicos del espíritu romano. Se trata de una mente sobria, práctica, enérgica, dotada de un gran poder de concentración. Para un romano vida significa vida activa, y posee el don especial de organizarla, de regular y coordinar todos sus esfuerzos. La expresión religiosa de esta tendencia la encontramos en los dioses funcionales romanos. Tienen que cumplir determinadas faenas prácticas. No son el producto de la imaginación o la inspiración religiosa; están concebidos como regidores de actividades particulares. Son, por decirlo así, dioses administrativos que se han repartido entre sí los diversos departamentos de la vida humana. No poseen personalidad definida pero se hallan claramente diferenciados por su oficio y su dignidad religiosa depende de este oficio.

De un tipo muy diferente son los dioses adorados en cada casa romana: los dioses del hogar. No se originan en una esfera especial y restringida de la vida práctica; expresan los sentimientos más hondos de la vida familiar; constituyen el centro sagrado del hogar romano. Han nacido de la piedad hacia los antepasados, pero no poseen una fisonomía individual. Son los Di *Manes*, los «buenos dioses», concebidos en un sentido colectivo y no personal. El término *manes* nunca aparece en singular; sólo más tarde, cuando prevaleció la influencia griega, estos dioses adoptaron una forma más personal. En su etapa primera los Di *Manes* siguen siendo una masa indefinida de espíritus vinculados entre sí por su relación común con la familia y han sido descritos como meras potencialidades pensadas en grupos más bien que como individuos. «Las centurias siguientes, se ha dicho, saturadas con filosofía griega y llenas de una idea

de individualidad que faltaba por completo en los primeros días de Roma, identificaron esta pobre potencialidad de sombra con el alma humana y creyeron reconocer en el asunto una creencia en la inmortalidad». En Roma la «idea de la familia fue tan fundamental en la estructura social de la vida romana que triunfó por encima del sepulcro y poseyó una inmortalidad que el individuo no llegó a obtener[87]». A lo que parece, en la religión griega prevalece una tendencia bien diferente de pensamiento y de sentimiento desde los primeros tiempos; también encontramos huellas concretas de culto a los antepasados[88]. La literatura clásica griega nos ha conservado muchos de estos vestigios. Esquilo y Sófocles describen las ofrendas —libación de leche, guirnaldas de flores, bucles ofrecidas en la tumba de Agamenón por sus hijos. Pero bajo la influencia de los poemas homéricos empiezan a difuminarse todos estos rasgos arcaicos de la religión griega, están oscurecidos por una nueva dirección del pensamiento mítico y religioso. El arte griego preparó el camino para una nueva concepción de los dioses. Como dice Herodoto, Homero y Hesíodo «dieron a los dioses griegos sus nombres y dibujaron sus figuras». La obra comenzada por la poesía griega fue completada por la escultura: nos es difícil pensar en el Zeus olímpico sin representárnoslo en la forma que le prestó Fidias. Lo que estaba negado al espíritu activo y práctico de los romanos fue llevado a cabo por el espíritu contemplativo y artístico de los griegos. No fue una tendencia moral la que creó a los dioses homéricos. Tenían razón los filósofos cuando se quejaban del carácter de estos dioses. «Homero y Hesíodo —dice Jenófanes—, han atribuido a los dioses todos los hechos que son vergüenza y desdicha entre los hombres: el robo, el adulterio, el fraude». Sin embargo, esta deficiencia real de los dioses personales griegos fue la capaz de establecer el puente entre la

naturaleza humana y la divina. En los poemas homéricos no encontramos una barrera definida entre los mundos. El hombre se retrata a sí mismo, en sus dioses, en toda su variedad y multiformidad, con su mentalidad, su temperamento, esto es, su idiosincrasia; pero no ocurre, como en la religión romana, que el hombre proyecte en la divinidad el aspecto práctico de su naturaleza. Los dioses homéricos no representan ideas morales, pero expresan ideales espirituales realmente característicos; no son esas divinidades funcionales y anónimas que tienen que vigilar una especial actividad del hombre: están interesados en el hombre individual y lo protegen. Cada dios y cada diosa tiene sus favoritos, que son estimados, amados y socorridos no en razón de una mera predilección personal sino en virtud de una suerte de parentesco espiritual que une al dios y al hombre. Mortales e inmortales no son la encarnación de ideales morales sino de dotes e inclinaciones espirituales especiales. En los poemas homéricos encontramos a menudo expresiones muy claras y características de este nuevo sentimiento religioso. Cuando Ulises vuelve a Itaca sin saber que ha llegado a su país natal, se le aparece Atenea en forma de un joven pastor y le pregunta su nombre. Ulises, que desea guardar su incógnito, rápidamente urde una historia llena de patrañas. La diosa sonríe al escuchar el relato, reconociendo lo que ella misma le ha inspirado:

> «Sagaz tiene que ser y pícaro el que quiera superarte en cualquier género de engaño, aunque fuera un dios el que tropezara contigo. Hombre osado, de astuto consejo, insaciable en ardides, ni siquiera en tu propio país, a lo que parece, podrías renunciar a los relatos enrevesados y falaces que amas desde el fondo de tu corazón. Pero no hablemos más de esto, que los dos estamos bien versados en este arte puesto que tú eres, con mucho, el mejor de todos los hombres en consejos y en discursos y yo entre todos los dioses soy famosa por la sabiduría y por la astucia… Así es siempre el pensamiento en tu pecho, y por eso no te puedo abandonar en tu cuidado, pues eres dulce de palabras, agudo de ingenio y prudente». (*Odisea*).

En las grandes religiones monoteístas tropezamos con un

aspecto totalmente distinto de lo divino. Estas religiones son producto de fuerzas morales; se concentran en un solo punto, en el problema del bien y del mal. En la religión de Zoroastro no hay más que un ser supremo, Ahura Mazda, el «Señor sabio». Más allá de él, apartado de él y sin él nada existe. Es el ser primero y más perfecto, el soberano absoluto. No encontramos individualización, ni una pluralidad de dioses, que son los representantes de diversos poderes naturales o de diferentes cualidades psíquicas. La primitiva mitología es atacada y superada por una nueva fuerza, puramente ética. En las primeras concepciones de lo santo, de lo sobrenatural, se ignora por completo una fuerza semejante. El *mana*, el *wakan* o el *orenda* puede ser empleado para bien o para mal y siempre opera de la misma manera. Obra, como dice Codrington «de todas maneras para bien y para mal». El *mana* puede ser descrito como la dimensión primera o existencial de lo sobrenatural, pero nada tiene que ver con su dimensión moral. Las manifestaciones benéficas del poder sobrenatural que lo penetra todo se hallan al mismo nivel que las malignas o destructoras[89].

Desde sus comienzos la religión de Zoroastro se opone radicalmente a esta indiferencia mítica o a la indiferencia estética que caracteriza al politeísmo griego; no es el producto de una imaginación mítica o estética; es expresión de una gran voluntad moral personal. Hasta la naturaleza adopta una nueva forma porque es vista exclusivamente en el espejo de la vida moral. Ninguna religión pudo pensar nunca en cortar o siquiera aflojar el vínculo entre la naturaleza y el hombre, pero en las grandes religiones éticas este vínculo se halla trabado y fijado con un nuevo sentido. No se niega o destruye la conexión simpatética que encontramos en la magia y en la mitología primitiva, mas

ahora la naturaleza es abordada desde el lado racional y no desde el emotivo. Si la naturaleza contiene un elemento divino no se refleja éste en la abundancia de su vida sino en la sencillez de su obra. La naturaleza no es, como en las religiones politeístas, la grande y benigna madre, el seno divino de donde procede toda vida. Es concebida como la esfera de la ley y de la legitimidad, y con sólo este rasgo demuestra su origen divino. En la religión de Zoroastro la naturaleza es descrita con el concepto de *Asha*. Asha es la sabiduría de la naturaleza que refleja la sabiduría de su creador, de Ahura Mazda, el «Señor sabio». Este orden universal, eterno, inviolable, gobierna el mundo y determina todos los acontecimientos singulares: la trayectoria del sol, de la luna, de los astros, el crecimiento de las plantas y de los animales, la marcha de los vientos y de las nubes. Todo esto es mantenido y preservado, no por meras fuerzas físicas, sino por la fuerza de Dios. El mundo se ha convertido en un gran drama moral en el que la naturaleza y el hombre tienen un papel que desempeñar.

Hasta en una etapa muy primitiva del pensamiento mítico existe la convicción de que para alcanzar el hombre un fin deseado tiene que cooperar con la naturaleza y con sus poderes divinos demoniacos. La naturaleza no le regala sus dones sin su activa colaboración. En la religión de Zoroastro encontramos la misma concepción, pero apunta en una dirección completamente nueva. El sentido ético ha reemplazado y superado el sentido mágico. La vida entera del hombre se convierte en una lucha ininterrumpida por el fin de la justicia. La tríada de los buenos pensamientos, de las buenas palabras y de los buenos hechos tiene la parte capital en esta lucha. Ya no se busca y se acerca lo divino mediante poderes mágicos sino por el poder de la justicia. A partir de ahora no existe ni un solo paso en la vida cotidiana

del hombre que sea considerado como insignificante o indiferente en un sentido religioso y moral. Nadie puede estar al margen en el combate entre el poder divino y el demoniaco, entre Ahura Mazda y Angra Mainyu. Los dos espíritus primigenios, dice uno de los textos, que se revelaron en la visión como gemelos, son el bien y el mal. El prudente sabe cómo escoger correctamente entre los dos, el insensato no lo sabe. Todo acto, por muy común o humilde que sea, posee su valor ético definido y se halla teñido de un color moral específico; significa orden o desorden, preservación o destrucción. El hombre que cultiva o riega el suelo, que planta un árbol, que mata un animal dañino, cumple con un deber religioso; prepara y asegura la victoria final del poder del Señor, bueno, sabio, sobre su adversario demoniaco. Sentimos en todo esto un esfuerzo heroico de la humanidad para librarse de la presión y compulsión de los poderes mágicos, un nuevo ideal de libertad, pues sólo mediante una decisión propia se pone el hombre en contacto con lo divino y se convierte en aliado de la divinidad.

> «La decisión entre los dos modos de vida incumbe al individuo; el hombre es el arbitro de su destino. Posee el poder y la libertad para escoger entre la verdad y la mentira, entre la justicia y la iniquidad, entre el bien y el mal; es responsable de la elección moral que hace y por consiguiente de sus acciones. Si escoge bien y se abraza a la justicia recibirá su recompensa, pero si, en calidad de agente libre, abraza la iniquidad también será suya la culpa y su propio yo o *daena* le conducirá a la retribución… [Al final llegará] el periodo en que cada individuo, en su propia capacidad, obrará rectamente y hará que el mundo entero de los hombres gravite hacia Asha… Todos… tienen que contribuir a esta obra poderosa. Los justos viven en épocas diferentes y en lugares diferentes constituyen los miembros de un grupo justo, lo mismo que todos ellos están actuados por uno y el mismo motivo y obran por la causa común». (M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Nueva York, Oxford University Press, 1938, pp. 52 *ss).*

Esa forma de simpatía ética universal logra la victoria en la religión monoteísta sobre el sentimiento primitivo de una solidaridad natural o mágica de la vida.

Cuando la filosofía griega abordó el problema, difícilmente pudo sobrepasar la grandeza y sublimidad de este pensamiento religioso; en la última época helenística conservó una gran cantidad de motivos religiosos y hasta míticos. En la filosofía estoica el concepto de una providencia universal (πρόνοια) que gobierna el mundo y lo dirige hacia su meta es central, y en ella el hombre, como ser consciente y racional, tiene que trabajar por los fines de la Providencia. Él universo constituye una gran sociedad entre Dios y los hombres, *urbs Dis hominibusque communis*[90]. «Vivir con los dioses» (συνήθης ο) quiere decir colaborar con ellos. El hombre no es mero espectador; es, a tenor de sus alcances, el creador del orden cósmico. El sabio es un sacerdote y ministro de los dioses. Encontramos también aquí la concepción de la «simpatía del todo», pero entendida e interpretada con un sentido ético nuevo.

Todo esto se pudo lograr gracias a un lento y continuo desarrollo del pensamiento y del sentimiento religioso; no se realizó mediante un salto brusco el paso de las formas más rudimentarias a las más altas y superiores. Bergson nos dice que sin un salto semejante la humanidad no hubiera sido capaz de encontrar su camino hacia una religión puramente dinámica, que no se basa en la presión y en la obligación social sino en la libertad; pero su propia tesis metafísica de la evolución creadora escasamente favorece esta otra tesis. Sin los grandes espíritus creadores, sin los profetas que se sentían inspirados por el poder de Dios y destinados a revelar su voluntad, la religión no hubiera encontrado su camino. Tampoco estos poderes individuales pudieron cambiar su carácter social fundamental ni crear una religión nueva partiendo de la nada. Los grandes reformadores religiosos no vivían en un desierto, en el espacio de su propia experiencia e inspiración religiosa; miles de vínculos

los unían a su ambiente social. No es por una especie de rebelión como la humanidad pasa de la obligación moral a la libertad religiosa. El mismo Bergson admite que, hablando históricamente, el espíritu místico que, según él, constituye el espíritu de la verdadera religión, no se da en continuidad. El misticismo nos revela, o más bien nos revelaría, si realmente lo quisiéramos, una perspectiva maravillosa; pero nosotros no lo queremos y, en la mayoría de los casos, no lo podemos querer; desfalleceríamos bajo el esfuerzo. Por eso nos quedamos con una religión mixta. En la historia encontramos transiciones entre dos cosas que, en realidad, son radicalmente diferentes por naturaleza y que, a primera vista, difícilmente pueden merecer el mismo nombre[91]. Para el filósofo, para el metafísico estas dos formas de religión permanecen siempre antagónicas; no puede derivarlas del mismo origen porque son expresión de fuerzas totalmente diferentes. La una se basa por entero en el instinto; es el instinto de la vida quien ha creado la función mitopoyética, pero la religión no surge del instinto ni tampoco de la inteligencia o razón. Requiere un nuevo ímpetu, un género especial de intuición y de inspiración.

> «Para llegar a la verdadera esencia de la religión y comprender la historia de la humanidad es menester que pasemos de la religión estática y externa a la religión dinámica, interna. La primera estaba destinada a guardarnos de los peligros a que la inteligencia podría exponer al hombre; era infraintelectual… Más tarde, y mediante un esfuerzo que muy bien pudo no haberse realizado jamás, el hombre se hizo libre de este movimiento de su propio eje. Se sumergió de nuevo en la corriente de la evolución llevándola al mismo tiempo hacia adelante. Tenemos aquí una religión dinámica aparejada, sin duda, con una intelectualidad superior pero distinta de ésta. La primera forma de la religión ha sido infraintelectual… La segunda fue supraintelectual». (*Op. cit.*, pp. 75 s).

Semejante distinción dialéctica rigurosa entre tres poderes fundamentales —instinto, inteligencia e intuición mística— es difícil de compaginar con los hechos de la historia de las religiones. También la tesis de Frazer de que la humanidad

comenzó con una época de magia que más tarde fue seguida y reemplazada por una época de religión es insostenible. La magia fue perdiendo terreno por un proceso muy lento. Si examinamos la historia de nuestra propia civilización europea veremos que hasta las etapas más avanzadas, etapas de una cultura intelectual altamente desarrollada y refinada, la creencia en la magia no estaba seriamente comprometida. La misma religión pudo admitir esta creencia hasta cierto grado; prohibió y condenó algunas prácticas mágicas pero existía una esfera de «magia blanca» de la que se pensaba que era inocua. Los pensadores del Renacimiento —Pomponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelso— presentaron sus propias teorías filosófico científicas del arte mágico. Uno de los más nobles y más piadosos pensadores del Renacimiento, Giovanni Pico della Mirándola, estaba convencido de que la magia y la religión se hallan trabadas por vínculos indisolubles. *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*. Podemos colegir de estos ejemplos lo que realmente significa la evolución religiosa. No es la destrucción completa de las primeras y más fundamentales características del pensamiento mítico. Si los grandes reformadores religiosos quieren ser escuchados y comprendidos no sólo tienen que hablar el lenguaje de Dios sino también el del hombre. Los grandes profetas de Israel ya no hablaban sólo para su propia nación, su Dios era un Dios de justicia y su mensaje no estaba restringido a un grupo especial; predicaban un nuevo cielo y una nueva tierra. Lo realmente nuevo no es tanto el contenido de esta religión profética sino su tendencia interna, su sentido ético. Uno de los milagros mayores a realizar por todas las religiones superiores consistía en desarrollar otro carácter, su interpretación ética y religiosa de la vida basándose en el

rudo material de las concepciones más primitivas, de las supersticiones más groseras.

Acaso no contamos con un ejemplo mejor de esta transformación que el desenvolvimiento del concepto de *tabú*. Existen varias etapas de civilización en las que no encontramos ideas definidas de poderes divinos ni tampoco un animismo definido, una teoría del alma humana; pero parece no existir sociedad, por muy primitiva que sea, que no haya desarrollado un sistema de tabú y, en la mayoría de los casos, de una estructura verdaderamente compleja. En las islas polinésicas, de donde procede el término «tabú», el nombre se aplica a todo el sistema de la religión[92], y encontramos diversas sociedades primitivas en las que el único pecado conocido es el quebrantamiento del tabú[93]. En las etapas elementales de la civilización humana el término abarca todo el campo de la religión y de la moral; en este sentido algunos historiadores de la religión han atribuido al sistema de tabú un valor muy elevado. A pesar de sus defectos patentes, se decía ser el primer germen indispensable de una vida cultural más alta; hasta se había llegado a afirmar que constituía un principio *a priori* del pensamiento moral y religioso. Jevons describe el tabú como una especie de imperativo categórico, el único conocido y accesible al hombre primitivo. Él sentimiento de que existen algunas cosas que no deben ser hechas, nos dice, es puramente formal y sin contenido; la esencia del tabú consiste en que, sin consultar la experiencia, declara *a priori* que ciertas cosas son peligrosas.

> «Estas cosas, en realidad, no eran en cierto sentido peligrosas y la creencia en su peligro era irracional. Y, sin embargo, de no haber existido esta creencia no tendríamos ahora moral y, por consiguiente, tampoco tendríamos civilización…
>
> La creencia era un engaño… Pero este engaño constituía la vaina que encerraba y protegía una concepción de la que iba a germinar y florecer un fruto inestimable: el concepto de obligación social». (*Idem*, pp. 86 ss).

¿Cómo es posible que semejante concepción se desarrollara partiendo de una convicción que, en sí misma, no guardaba ninguna relación con valores éticos? En su sentido original y literal, tabú parece significar tan sólo una cosa que es destacada, que no está al mismo nivel que las otras cosas corrientes, profanas e inocuas; se halla rodeada por una atmósfera de amenaza y peligro que ha sido descrito a menudo como de tipo sobrenatural pero que en modo alguno es de tipo moral. Si el tabú se distingue de otras cosas, tal distinción no significa una discriminación moral ni implica un juicio ético. El hombre que comete un crimen resulta tabú, pero lo mismo ocurre con una mujer que da a luz. La impureza infecciosa se extiende a todas las esferas de la vida; el contacto con lo divino es tan peligroso como el contacto con cosas físicamente impuras; lo sagrado y lo abominable se encuentran al mismo nivel. La «infección de lo santo» produce los mismos resultados que la «polución de lo impuro». El que toca un cadáver se impurifica pero el recién nacido es temible en el mismo sentido. Entre algunos pueblos los niños eran en tal modo tabú que el día del nacimiento no podían ser colocados en el suelo. Y a consecuencia del principio de la transmisibilidad de la infección original, no hay límite posible a su propagación; se ha dicho que una sola cosa tabú podría infectar todo el universo[94]. No existe ni sombra de responsabilidad individual en este sistema. Si un hombre comete un crimen no sólo él queda marcado sino toda su familia, sus amigos, la tribu entera; están estigmatizados y participan en el mismo miasma. Los ritos de purificación corresponden a esta concepción. La ablución se alcanza por medios puramente físicos y externos. El agua al correr puede lavar la mancha del crimen. Algunas veces el pecado es trasmitido a un animal, al chivo expiatorio o a un ave que vuela y escapa

con el pecado[95].

Está probado que es extremadamente difícil a todas las religiones superiores superar este sistema del tabuismo primitivo, pero después de muchos esfuerzos consiguen salir adelante. Para ello necesitan el mismo proceso de discriminación e individualización que tratamos de describir arriba. El primer paso necesario consistió en encontrar una línea de demarcación que separase la esfera santa de la esfera impura o indecente. Apenas si puede dudarse de que todas las religiones semitas estaban basadas, en su primera forma, sobre un sistema muy complicado de tabúes. En sus investigaciones sobre la religión de los semitas W. Robertson-Smith nos dice que las primeras reglas de santidad e impureza no se pueden distinguir en sus orígenes de los tabúes salvajes. Hasta en esas religiones que se hallan basadas en los motivos éticos más puros se conservan diversos rasgos que apuntan hacia una etapa anterior del pensamiento religioso en el que la pureza o la impureza eran entendidas en un sentido meramente físico. Así, la de Zoroastro contiene prescripciones muy severas frente a la impureza por elementos físicos; se considera como un pecado mortal ensuciar el elemento puro del fuego por el contacto con un cadáver u otra cosa impura. Es un crimen llevar fuego a una casa en que ha fallecido un hombre, dentro de nueve noches en el invierno o de un mes en el verano[96]. Para las religiones superiores fue imposible ignorar o suprimir estos ritos y reglas lústrales. Lo que podía cambiarse y tenía que cambiarse en el progreso del pensamiento religioso no eran los tabúes materiales mismos sino los motivos que había tras ellos, totalmente insignificantes, en el sistema original. Detrás de la región de nuestras cosas corrientes y familiares existe otra provista de poderes y riesgos desconocidos. Una cosa que pertenezca a

esta región queda marcada, pero lo que señala es únicamente la diferenciación y no el sentido de la misma. Puede ser tabú por su superioridad o por su inferioridad, por su virtud o por su vicio, por su excelencia o por su depravación. En sus comienzos la religión no pudo osar el rechazar el tabú mismo porque cualquier ataque a esta esfera sagrada supondría el peligro de perder la propia base, pero comienza introduciendo un elemento nuevo.

> «El hecho de que todos los semitas conozcan reglas de impureza lo mismo que de santidad —dice Robertson-Smith—, y que los límites entre las dos son inciertos a menudo y que lo mismo las unas que las otras concuerdan sorprendentemente en cuanto a los detalles con tabúes salvajes, no nos deja duda en cuanto al origen y relaciones últimas de la idea de santidad. Por otra parte, el hecho de que los semitas… distingan entre lo santo y lo impuro señala un progreso real respecto a los salvajes. Todos los tabúes se hallan inspirados por el respeto a lo sobrenatural, pero existe una gran diferencia moral entre las precauciones que se toman contra la invasión de poderes misteriosos hostiles y las precauciones basadas en el respeto por las prerrogativas de un Dios amigo. Lo primero pertenece a la superstición mágica… que estando fundada únicamente en el temor actúa como un obstáculo del progreso y un impedimento del libre uso de la naturaleza por la energía y el ingenio humanos. Pero las restricciones de la licencia individual que se deben al respeto por un poder conocido y amigable aliado al hombre, aunque puedan aparecer muy triviales y absurdas en sus detalles, contienen los principios germinales del progreso social y del orden moral». (*Op. cit.*, pp. 143 s).

Para desarrollar estos principios era necesario establecer una distinción neta entre la violación subjetiva y la objetiva de una ley religiosa que *es* absolutamente extraña al sistema de tabú primitivo. Lo que importa en él es la acción misma y no el motivo de la acción. El peligro de la tabuización es físico, se halla por completo fuera del alcance de nuestros poderes morales. El efecto es absolutamente el mismo en el caso de un acto involuntario o voluntario. La infección es enteramente impersonal y se transmite en forma puramente pasiva. Hablando en general podemos describir el sentido de un tabú como una especie de *noli* me *tangere*, es lo intocable, una cosa a la que no debemos ni acercarnos; no tiene

importancia el modo o la intención de aproximarse. Se puede contagiar del tabú no sólo mediante contacto sino también por el oído y por la vista, y las consecuencias son las mismas si deliberadamente miro al objeto tabú o sólo por accidente tropieza mi vista con él. El ser visto por una persona tabú, por un sacerdote o un rey, es tan peligroso como el mirarla.

> «… la acción del tabú es siempre mecánica; el contacto con el objeto tabú comunica la infección tabú de manera tan cierta como el contacto con el agua comunica la humedad o una corriente eléctrica un choque eléctrico. Las intenciones del que quebranta el tabú no tienen efecto alguno sobre la acción de éste; puede tocarlo por descuido o para favorecer a la persona que toca, pero resulta tabuizado de modo tan cierto como si sus motivos fueran la irreverencia o una acción hostil. Tampoco el género de la persona sagrada, el Mikado, el jefe polinésico, la sacerdotisa de Artemisa, Hymnia, modifica la acción mecánica del tabú; su contacto o su mirada es tan fatal para amigos como para enemigos, para la vida de las plantas como para la vida humana. Tampoco importa la moralidad del quebrantador, pues la pena desciende como la lluvia tanto sobre justos como sobre pecadores». (Jevons, *op. cit.*, p. 91).

Pero he aquí que comienza ese lento proceso que hemos tratado de designar con el nombre de un «cambio religioso de sentido». Si examinamos el desenvolvimiento del judaismo nos daremos cuenta de cuán completo y decisivo fue; en los libros proféticos del Antiguo Testamento encontramos una dirección enteramente nueva de pensamiento y de sentimiento. El ideal de pureza significa algo muy diferente de todas las concepciones míticas anteriores. Resulta imposible buscar la pureza o la impureza en un objeto, en una cosa material; tampoco las acciones humanas en cuanto tales son consideradas ya como puras o impuras. La única pureza que reviste un sentido y una dignidad religiosos es la pureza del corazón.

Con esta primera discriminación somos conducidos a otra no menos importante. El sistema de tabú impone al hombre innumerables obligaciones y deberes, pero todas poseen un

carácter común, son enteramente negativas, no incluyen ningún ideal positivo. Hay que evitar ciertas cosas, hay que abstenerse de ciertas acciones. Encontramos, pues, inhibiciones y prohibiciones pero no mandatos morales o religiosos. Lo que domina el sistema de tabú es el temor y éste sabe únicamente cómo prohibir pero no cómo dirigir. Nos advierte contra el peligro pero no le es posible despertar una nueva energía activa o moral en el hombre. Cuanto más se desarrolla el sistema de tabú tanto mayor es el peligro de que se congele la vida humana en una completa pasividad. El hombre no puede comer o beber, ni estar quieto o deambular; hasta el hablar resulta dificultoso; tras cada palabra se ve amenazado por peligros desconocidos. En Polinesia no sólo está prohibido expresar el nombre de un jefe o de una persona fallecida sino que otras palabras o sílabas en que asoma este nombre tampoco pueden ser usadas en la conversación. Aquí es donde la religión, en su progreso, encontró una nueva faena, pero el problema al que tenía que hacer frente era extremadamente difícil y, en cierto sentido, parecía insoluble. A pesar de sus defectos patentes el sistema de tabú era el único sistema de restricciones y obligaciones sociales descubierto por el hombre; constituía la clave de todo el orden social; sus partes estaban reguladas y gobernadas por tabúes especiales. La relación entre gobernantes y gobernados, la vida política, la sexual, la de familia, no conocieron ningún otro vínculo más sagrado. Lo mismo puede decirse de toda la vida económica; hasta la propiedad parece ser, en sus orígenes, una institución tabú. La primera manera de tomar posesión de una cosa o de una persona, de ocupar un lote de tierra o de apoderarse de una mujer es la de señalarlos con un signo tabú. Era imposible para la religión suprimir este sistema completo de prohibiciones, pues tal cosa hubiera significado

la anarquía completa. Los grandes maestros religiosos de la humanidad encontraron, sin embargo, un nuevo impulso con el cual, de aquí en adelante, se condujo la vida del hombre en otra dirección. Descubrieron en sí mismos un poder positivo, no de inhibición sino de inspiración y aspiración. Convirtieron la obediencia pasiva en un sentimiento religioso activo. El sistema de tabú amenazaba con hacer de la vida del hombre una carga que, a la postre, resultaba insoportable; su existencia, tanto física como moral, se hallaba abrumada por la presión constante de este sistema. En este punto interviene la religión. Todas las religiones éticas superiores, la de los profetas de Israel, el zoroastrismo, el cristianismo, se impusieron una tarea común. Aliviaron la carga insufrible del sistema de tabú; pero, por otra parte, injertaron un sentido más profundo de obligación religiosa que, en lugar de ser una restricción o compulsión, era la expresión de un nuevo ideal positivo de libertad humana.

# VIII. EL LENGUAJE

El lenguaje y el mito, son especies próximas. En las etapas primeras de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno de otro. Son dos brotes diferentes de una misma raíz. Siempre que tropezamos con el hombre lo encontramos en posesión de la facultad del lenguaje y bajo la influencia de la función mitopoyética. De aquí que para una filosofía antropológica resulte tentador reducir a un mismo denominador estas dos características específicamente humanas. Muchas veces se han hecho intentos en esta dirección. F. Max Müller desarrolló una curiosa teoría según la cual el mito se explicaba como un producto accesorio del lenguaje. Consideraba el mito como una especie de enfermedad de la mente humana, cuyas causas había que buscar en la facultad del lenguaje. El lenguaje es, por naturaleza y esencia, metafórico; incapaz de describir las cosas directamente, apela a modos indirectos de descripción, a términos ambiguos y equívocos. A esta ambigüedad, inherente al lenguaje, debe su origen, según Max Müller, el mito, y en ella ha encontrado siempre su alimento espiritual.

> «La cuestión de la mitología —dice Müller— ha resultado, de hecho, una cuestión de psicología, y como nuestra psique se hace objetiva para nosotros principalmente a través del lenguaje, se ha convertido, en definitiva, en una cuestión de la ciencia del lenguaje. He aquí por qué… califiqué yo al mito de enfermedad del lenguaje mejor que del pensamiento… Uno y otro son inseparables y… una enfermedad del lenguaje es, por consiguiente, lo mismo que una enfermedad del pensamiento… Representarse al dios supremo cometiendo toda clase de

crímenes, siendo engañado por los hombres, encolerizado con su mujer y violento con sus hijos es, ciertamente, prueba de una enfermedad, de una condición inaudita del pensamiento o, para hablar más claramente, de verdadera locura… Es el caso de patología mitológica…

El lenguaje arcaico es un instrumento difícil de manejar, especialmente por lo que se refiere a fines religiosos. Es imposible expresar ideas abstractas en el lenguaje humano si no es valiéndose de metáforas, y no exageramos al decir que todo el diccionario de la religión antigua está compuesto de metáfora… Aquí tenemos una fuente constante de malas interpretaciones, muchas de las cuales han conservado su lugar en la religión y en la mitología del mundo antiguo». (*Contributions to the Science of Mythology*, Londres, Longmans, Green & Co., 1897, I, 68 s. y *Lecturas on the Science of Religión*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1893, pp. 118 ss).

No creemos que pueda pretender la categoría de interpretación adecuada el considerar una actividad humana fundamental como una mera monstruosidad, como una especie de enfermedad mental. No tenemos necesidad de teorías tan extrañas para ver que en la mente primitiva el mito y el lenguaje constituyen, como si dijéramos, dos hermanos gemelos. Ambos se hallan basados en una experiencia muy, general y primitiva de la humanidad, de naturaleza más *bien* social que física. Mucho antes que un niño aprenda a hablar ha descubierto medios más simples para comunicarse con otras personas; los gritos de desagrado, de dolor y de hambre, de temor, que encontramos a través de todo el mundo orgánico, comienzan a adoptar una forma nueva, ya no son simples reacciones instintivas, puesto que se emplean en una forma más consciente y deliberada. Cuando se le deja solo, el niño reclama, por sonidos más o menos articulados, la presencia de su nodriza o de su madre, y se da cuenta de que estas demandas obtienen el resultado apetecido; el hombre primitivo transfiere esta primera experiencia social elemental a la totalidad de la naturaleza. Para él, la naturaleza y la sociedad no sólo se hallan trabadas por los vínculos más estrechos sino que constituyen, en realidad, un

todo coherente e inextricable, no hay ninguna línea de demarcación que separe nítidamente los dos campos. La naturaleza misma no es sino una gran sociedad, la sociedad de la vida. Desde este punto de vista podemos comprender fácilmente el uso y la función específica de la palabra mágica. La creencia en la magia se basa en una convicción profunda de la solidaridad de la vida[97]. Para la mente primitiva el poder social de la palabra experimentado en innumerables casos se convierte en una fuerza natural y hasta sobrenatural. El hombre primitivo se siente a sí mismo rodeado por toda suerte de peligros visibles e invisibles, que no espera vencer por meros medios físicos. Para él, el mundo no es una cosa muerta o muda; puede oír y comprender. Por lo tanto, si los poderes de la naturaleza son invocados de modo debido, no podrán rehusar su ayuda. Nada resiste a la palabra mágica, *carmina vel coelo possunt deducere lunam*. Cuando el hombre empezó a darse cuenta de que esta confianza era vana y que la naturaleza era inexorable, no a causa de que se negara a cumplir con sus demandas sino porque no entendía su lenguaje, el descubrimiento debió de producirle el efecto de un choque traumático. En tal momento tuvo que enfrentarse con un problema que significaba un viraje y una crisis en su vida intelectual y moral. A partir de este momento el hombre debió de encontrarse en un aislamiento profundo, sujeto a sentimientos de extrema soledad y de desesperación absoluta. Difícilmente los hubiera superado de no haber desarrollado una nueva fuerza espiritual que bloqueó el camino de la magia pero que, al mismo tiempo, abrió otro más prometedor.

Se frustraron las esperanzas de someter a la naturaleza con la palabra mágica, pero el resultado fue que el hombre comenzó a ver la relación entre el lenguaje y la realidad a

una luz diferente. La *función mágica* de la palabra se eclipsó y fue reemplazada por su *función semántica.* Ya no está dotada de poderes misteriosos; ya no ejerce una influencia física o sobrenatural inmediata. No puede cambiar la naturaleza de las cosas ni compeler la voluntad de los dioses o de los demonios; sin embargo, no deja de tener sentido ni carece de poder. No es simplemente un *ftatus vocis*, un mero hálito; pero su rasgo decisivo no radica en su carácter físico sino en el lógico. Se puede decir que físicamente la palabra es impotente pero lógicamente se eleva a un nivel más alto, al superior; el *logos* se convierte en el principio del universo y en el primer principio del conocimiento humano.

Esta transición tuvo lugar en la primitiva filosofía griega. Heráclito forma parte todavía de esa clase de pensadores griegos que en la *Metafísica* de Aristóteles son mencionados como los antiguos fisiólogos (όι αρχαοι φυσιόλογοι). Todo su interés se halla concentrado en el mundo de los fenómenos; no admite que por encima del mundo fenoménico, el mundo del devenir, exista una esfera superior, un orden ideal o eterno de puro ser. Sin embargo, no se contenta con el mero hecho del cambio, puesto que busca los principios del mundo. Según Heráclito, no hay que buscarlo en una cosa material; no es el mundo material sino el humano la clave para una interpretación correcta del orden cósmico. En este mundo humano la facultad de la palabra ocupa un lugar central; por lo tanto, tenemos que comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo. Si no abordamos así el problema, es decir, por medio del lenguaje mejor que por los fenómenos físicos, erramos el camino de la filosofía. En el pensamiento de Heráclito la palabra, el *logos*, no es únicamente un fenómeno antropológico, no se halla confinado dentro de los estrechos límites del mundo humano puesto que posee una

verdad cósmica universal; pero en lugar de ser un poder mágico, la palabra es entendida en su función semántica y *simbólica.* «No me escuchéis a mí —escribe Heráclito—, sino a la palabra, y confesad que todas las cosas son una».

El primitivo pensamiento griego pasó así de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del lenguaje, pero tropezó con nuevas y graves dificultades. Acaso no existe problema tan confuso y controvertido como el «sentido del sentido[98]». En nuestros mismos días los lingüistas, los psicólogos y los filósofos sostienen puntos de vista muy dispares sobre la materia. La filosofía antigua no podía acertar directamente con este intrincado problema en todos sus aspectos sino ofrecer un intento de solución, basada en un principio que el primitivo pensamiento griego aceptó generalmente y que parecía firmemente establecido. Las diversas escuelas, tanto la de las fisiólogos como la de los dialécticos, partían del supuesto de que sin una identidad entre el sujeto cognoscente y la realidad conocida no se podría explicar el hecho del conocimiento. El idealismo y el realismo, aunque diferían en la aplicación de este principio, concordaban al reconocerlo como verdadero. Declara Parménides que no podemos separar el ser y el pensar porque son una misma cosa. Los filósofos de la naturaleza interpretaban esta identidad en un sentido estrictamente material. Si analizamos la naturaleza del hombre encontramos la misma combinación de elementos que tiene lugar en cualquier parte del mundo físico. Siendo el microcosmo una réplica exacta del macrocosmo, permite el conocimiento de este último. «Porque es con la tierra —dice Empédocles—, como vemos la tierra, y agua con agua; con el aire vemos el brillante aire y con fuego el fuego destructor. Con el amor vemos el amor y el odio con el dañino odio[99]».

Una vez aceptada esta teoría general ¿cuál es el «sentido

del sentido»? Primera y principalmente debe ser explicado en términos de ser, porque el ser o la sustancia es la categoría más universal que ata y vincula entre sí verdad y realidad. Una palabra no podría significar una cosa si no hubiera, por lo menos, una identidad parcial entre las dos; la conexión entre el símbolo y su objeto debe ser natural y no meramente convencional. Sin semejante nexo una palabra del humano lenguaje no podría cumplir su misión, resultaría ininteligible. Si admitimos este supuesto, que tiene su origen en una teoría general del conocimiento más bien que en una teoría del lenguaje, nos enfrentamos inmediatamente con la teoría onomatopéyica que sería la única capaz de cubrir el hiato entre los nombres y las cosas. Por otra parte, este puente parece quebrantarse al primer intento de hacer uso de él. Para Platón, bastaba con desarrollar esta tesis de la onomatopeya en todas sus consecuencias para refutarla. En el diálogo platónico *Cratilo*, Sócrates acepta la tesis a su manera irónica, pero su aprobación tiende a destruirla por el absurdo que le es inherente. La exposición que hace de la teoría de que todo lenguaje se origina por la imitación de los sonidos desemboca en una verdadera caricatura. Sin embargo, la tesis prevaleció durante varias centurias. Ni siquiera ha desaparecido por completo en la bibliografía actual sobre la materia, aunque ya no se presenta en la forma ingenua con que aparece en el *Cratilo*.

La objeción obvia a esta tesis es el hecho de que si analizamos las palabras del lenguaje común nos es absolutamente imposible descubrir, en la mayoría de los casos, la pretendida semejanza entre los sonidos y los objetos. Esta dificultad podría vencerse pensando que el lenguaje humano se ha visto sometido desde un principio al cambio y a la degeneración; no podemos contentarnos, por lo tanto, con su estado actual. Debemos reconducir los

términos a sus orígenes si queremos detectar el vínculo que los une a sus objetos y pasar de las palabras derivadas a las primarias; descubrir el *etymon*, la forma verdadera y original de cada término.

A tenor de ese principio la etimología se convirtió, no ya en el centro de la lingüística, sino también en una de las claves de la filosofía del lenguaje. Las primeras etimologías establecidas por los gramáticos y filósofos griegos no fueron menoscabadas por escrúpulos teóricos o históricos. Antes de la primera mitad del siglo XIX no existe una etimología basada en principios científicos[100]; hasta esa fecha, todo era posible, y se admitían de verdad las explicaciones más fantásticas y extravagantes. Junto a las etimologías positivas tenemos las famosas etimologías negativas del tipo *lucus a non lucendo*. Mientras se mantuvo este esquema, la teoría de una relación natural entre los nombres y las cosas parecía defendible y justificable filosóficamente.

También otras consideraciones generales militaban desde un principio en su contra. Los sofistas griegos eran, en cierto sentido, discípulos de Heráclito. En el *Teetetes* Platón llega a decir que la teoría del conocimiento mantenida por los sofistas no tenía ninguna originalidad, no era más que producto y corolario de la doctrina de Heráclito sobre el fluir de todas las cosas; sin embargo, existía una diferencia radical entre Heráclito y los sofistas. Para el primero el verbo, el *logos*, constituía un principio metafísico universal, poseía verdad general, validez objetiva. Pero los sofistas no admitían ya esa palabra divina que, según Heráclito, sería el origen y principio primero de todas las cosas, del orden cósmico y moral. La antropología y no la metafísica desempeña ahora el papel principal en la teoría del lenguaje. El hombre se ha convertido en el centro del universo. Según

el dicho de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son. Resulta, por lo tanto, vano y ocioso buscar una explicación del lenguaje en el mundo de las cosas físicas. Los sofistas han encontrado una manera mucho más simple y nueva de abordar el lenguaje humano.

Fueron los primeros en tratar los problemas lingüísticos y gramaticales de un modo sistemático; sin embargo, no se hallaban interesados en estos problemas en un sentido puramente teórico. Una teoría del lenguaje tiene que cumplir con otras tareas más urgentes, enseñar cómo debemos hablar y obrar en nuestro mundo social y político presente. En la vida ateniense del siglo V el lenguaje se ha convertido en un instrumento para propósitos definidos, concretos, prácticos; constituía el arma más poderosa en las grandes pugnas políticas. Nadie podía esperar desempeñar un papel capital sin poseer este instrumento. Revestía una importancia vital emplearlo de manera adecuada y mejorarlo y aguzarlo constantemente. A este fin los sofistas crearon una nueva rama del conocimiento, la *retórica*, que fue su ocupación principal y no la gramática o la etimología. En su definición de la sabiduría (*sophia*) la retórica ocupa una posición central. Todas las disputas acerca de la «verdad» o «corrección»(όρθότησ) de los términos y de los nombres resultaron fútiles y superfluas. *Los* hombres no tratan de expresar la naturaleza de las cosas, no poseen correlatos objetivos, su misión real no consiste en describir cosas sino en despertar emociones humanas; no están destinadas a llevar meras ideas o pensamientos sino a inducir a los hombres a ciertas acciones.

De este modo hemos llegado a una concepción triple de la función y del valor del lenguaje: la mítica, la metafísica y la

pragmática. Pero todas estas explicaciones parecen marrar el golpe, pues no se dan cuenta de uno de los rasgos más conspicuos del lenguaje. Las expresiones humanas elementales no se refieren a cosas físicas ni tampoco son signos puramente arbitrarios. La alternativa *φύσει ον* o *θεσι ον* no se aplica a ellas. Son naturales y no artificiales, pero no guardan relación con la naturaleza de los objetos externos. No dependen de la mera convención, de la costumbre o del hábito, pues se hallan arraigadas con mucha mayor profundidad; son expresiones involuntarias de sentimientos humanos, interjecciones y gritos. No es un accidente que esta teoría interjectiva la introdujera un científico de la naturaleza, el mayor entre los pensadores griegos. Demócrito fue el primero en proponer la tesis de que el lenguaje humano se origina en ciertos sonidos de un carácter meramente emotivo. La misma tesis fue sostenida por Epicuro y Lucrecio, que se apoyaron en la autoridad de Demócrito, y ha ejercido una influencia permanente en la teoría del lenguaje; todavía en el siglo XVIII aparece casi con la misma forma en pensadores como Vico y Rousseau. Es fácil comprender, desde el punto de vista científico, las grandes ventajas de esta tesis interjectiva; ya no necesitamos apoyarnos en la pura especulación, hemos descubierto ciertos hechos comprobables que no están limitados al ámbito humano. El lenguaje humano se puede reducir a un instinto fundamental implantado por la naturaleza en todos los seres vivos; gritos violentos, de temor, de rabia, de dolor o de alegría, no son propiedad específica del hombre, los encontramos por doquier en el mundo animal. Nada, pues, parecía más plausible que el reducir el hecho social del lenguaje a causas biológicas generales. Si aceptamos la tesis de Demócrito y de sus discípulos y continuadores, la semántica deja de ser una provincia separada y se convierte

en una rama de la biología y de la fisiología.

Sin embargo, la teoría interjectiva no pudo alcanzar madurez hasta que la biología misma no encontró una nueva base científica. No bastaba conectar el lenguaje humano con ciertos hechos biológicos, había que fundar la conexión en un principio universal. Este principio era suministrado por la teoría de la evolución. Cuando apareció el libro de Darwin fue saludado con el mayor entusiasmo no sólo por los científicos y los filósofos sino también por los lingüistas, August Schleicher, cuyas primeras obras nos lo muestran como un adepto de Hegel, se convirtió al darwinismo[101]. Darwin mismo ha tratado esta materia estrictamente desde el punto de vista de un naturalista, pero su método general era fácilmente aplicable a los fenómenos lingüísticos y precisamente en este campo parecía abrir una vía inexplorada. En *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* ha mostrado que los sonidos o los actos expresivos se hallan dictados por ciertas necesidades biológicas y que se emplean de acuerdo con leyes biológicas definidas. Abordado desde este ángulo, el viejo enigma del origen del lenguaje puede ser tratado de un modo estrictamente empírico y científico. El lenguaje humano cesó de ser un «Estado dentro del Estado» y se convirtió en un don natural general.

Quedaba, sin embargo, una dificultad fundamental. Los creadores de las teorías biológicas acerca del origen del lenguaje no vieron el bosque a causa de los árboles. Partieron del supuesto de que una línea directa nos conduce desde la interjección al lenguaje, pero esto es una petición de principio, no una solución, porque lo que había que explicar no era el mero hecho del lenguaje humano sino su estructura. Un análisis de esta estructura revela una diferencia radical entre el *lenguaje emotivo y* el *proposicional*;

no se hallan al mismo nivel. Aunque fuera posible conectarlos genéticamente, el paso de un tipo al tipo opuesto será siempre, lógicamente, una *metabasis eis allo genos*, un pasar de un género a otro. Me parece que ninguna teoría biológica logró cancelar jamás esta distinción lógica estructural; no poseemos ninguna prueba psíquica de que ningún animal traspasara jamás la frontera que separa el lenguaje proposicional del emotivo. El llamado lenguaje animal es siempre enteramente subjetivo; expresa diversos estados del sentimiento, pero no designa o describe *objetos*[102]. Por otra parte, no existe prueba histórica de que el hombre, ni en las etapas más bajas de su cultura, estuviera nunca reducido a un lenguaje meramente emotivo o a un lenguaje mímico. Si pretendemos seguir un método estrictamente empírico, habremos de excluir una presunción semejante, que, si no es totalmente improbable, resulta, por lo menos, dudosa e hipotética.

En realidad, un examen más atento de estas teorías nos conduce siempre a un punto en el cual resulta discutible el principio real en que descansan. Después de caminar un poco con su argumento, los defensores se ven obligados a reconocer y subrayar la misma diferencia que, a primera vista, parecían negar o, por lo menos, reducir al mínimo. Para ilustrar este hecho voy a escoger dos ejemplos concretos, el primero recogido de la bibliografía lingüística, el segundo de la psicológica y filosófica. Otto Jespersen fue, acaso, el último lingüista moderno que conservó un vivo interés por el viejo problema del origen del lenguaje. No negaba que todas las soluciones anteriores fueran inadecuadas y estaba convencido de que había descubierto un nuevo método que prometía mayores éxitos.

> «El método que yo recomiendo —nos dice Jespersen— y que soy el primero en emplear de modo consecuente, consiste en reconducir nuestros

lenguajes modernos tan atrás en el tiempo como nos lo permitan la historia y los materiales a nuestra disposición… Si con este procedimiento llegamos, finalmente, a sonidos expresivos de tales características que no puedan denominarse ya lenguaje sino algo previo, entonces el problema estará resuelto, pues la transformación es algo que podemos comprender, mientras que el entendimiento humano jamás puede comprender una creación de la nada».

Según esta teoría, la transformación tuvo lugar cuando las expresiones humanas, que al principio no fueron más que gritos emotivos o acaso frases musicales, se emplearon como nombres. Lo que originalmente no era sino un caos de sonidos desprovisto de sentido se convirtió de este modo, súbitamente, en el instrumento del pensamiento. Por ejemplo, una combinación de sonidos entonados con cierta melodía y empleados en un canto de triunfo contra el enemigo derribado, pudo cambiarse en un nombre propio para este acontecimiento peculiar o para el hombre que derribó al enemigo, y el desenvolvimiento pudo proseguir mediante una transferencia metafórica de la expresión a situaciones similares[103]. Esta transferencia metafórica es la que, precisamente, contiene todo nuestro problema como en una avellana; quiere decir que las expresiones sonoras, que hasta entonces habían sido meras exclamaciones, descargas involuntarias de emociones fuertes, estaban cumpliendo una misión completamente nueva. Se empleaban ahora como *símbolos* con un sentido definido. El mismo Jespersen cita una observación de Benfey acerca de que entre la interjección y la palabra existe un hiato lo bastante amplio como para que podamos decir que la primera es la negación del lenguaje, pues se la emplea únicamente cuando uno no puede hablar o no quiere. Según Jespersen, «el lenguaje surgió cuando la comunicación prevaleció sobre la exclamación». Este paso, sin embargo, no se halla explicado por él sino que está presupuesto por su teoría.

La misma crítica podemos hacer a la tesis desarrollada en

el libro *Speech. Its Function and Development*, de Grace de Laguna, pues contiene una exposición mucho más detallada y elaborada del problema. Están eliminados los conceptos, más bien fantásticos, que encontramos a veces en el libro de Jespersen. La transición del grito al habla se describe como un proceso de objetivación gradual. Las cualidades afectivas primitivas que se adhieren como un todo a la situación se diversifican y, al mismo tiempo, se distinguen de los rasgos percibidos de la situación, «… emergen objetos que son conocidos más bien que sentidos… Al mismo tiempo, esta condicionalidad en aumento cobra forma sistemática… Finalmente… aparece el orden objetivo de la realidad y el mundo es verdaderamente conocido» (pp. 260 ss).. Esta objetivación y sistematización representa la tarea principal y más significativa del lenguaje humano, pero no alcanzo a ver cómo una teoría exclusivamente interjectiva puede ofrecer una explicación de este paso decisivo. En la explicación que nos ofrece el profesor De Laguna no se ha llenado el hiato entre interjecciones y nombres sino que, por el contrario, se mantiene con mayor vigor. Es un hecho notable que aquellos autores que, hablando de un modo general, propendían a creer que el lenguaje se ha desarrollado a partir de una etapa de meras interjecciones, se han visto conducidos a la conclusión de que, después de todo, la diferencia entre interjecciones y nombres es mucho mayor y mucho más patente que su supuesta identidad. Así, por ejemplo, Gardiner comienza diciendo que entre el lenguaje del hombre y el de los animales existe una homogeneidad esencial, pero, al desarrollar su teoría, tiene que reconocer que entre la expresión de los animales y el habla humana existe una diferencia tan vital que puede eclipsar casi en absoluto la homogeneidad[104]. La aparente semejanza no es, de hecho, más que una conexión material

que, lejos de excluir la heterogeneidad funcional o formal, la acentúa.

La cuestión sobre el origen del lenguaje ha ejercido en todos los tiempos una fascinación extraña en la mente humana. A los primeros chispazos de su intelecto el hombre comenzó a asombrarse de este problema. Diversos relatos míticos nos instruyen acerca de cómo aprendió a hablar de Dios mismo o con la ayuda de un pedagogo divino. Si aceptamos las primeras premisas del pensamiento mítico, es fácil comprender este interés por el origen del lenguaje. El mito no conoce otro modo de explicación que el de remontarse al pasado remoto y derivar el estado actual del mundo físico y humano de la etapa primigenia de las cosas. Resulta algo paradójico y sorprendente encontrar que la misma tendencia prevalece en el pensamiento filosófico: durante varios siglos la cuestión sistemática fue eclipsada por la genética. Se pensaba como cosa obvia que, de resolverse la cuestión genética, todos los demás problemas encontrarían también solución. Desde un punto de vista epistemológico general, se trataba de una suposición gratuita. La teoría del conocimiento nos ha enseñado a trazar una línea neta de separación entre los problemas genéticos y los sistemáticos; la confusión de ambas clases es despistadora y peligrosa. ¿Cómo es posible que esta máxima metodológica, que en otras ramas del conocimiento aparecía como firmemente establecida, se olvidara al tratar los problemas del lenguaje? Es cierto que habría de revestir un interés e importancia considerables la posesión de la prueba histórica referente al lenguaje, el que fuéramos capaces de resolver la cuestión de si todas las lenguas el mundo derivan de un tronco común o de raíces diferentes e independientes, y el que nos fuera posible trazar paso a paso el desarrollo de los diversos idiomas y tipos lingüísticos. Mas esto no sería

suficiente para resolver los problemas fundamentales de una filosofía del lenguaje. En filosofía no podemos darnos por satisfechos con el mero fluir de las cosas y con la cronología de los hechos. Tenemos que aceptar, en cierto sentido, la definición platónica según la cual el conocimiento filosófico es un conocimiento del ser y no del puro devenir. Cierto que el lenguaje no posee un ser fuera y más allá del tiempo; no pertenece al reino de las ideas eternas. El cambio —cambio fonético, analógico, semántico— constituye un elemento esencial del lenguaje. Sin embargo, no basta el estudio de todos estos fenómenos para que podamos comprender la *función* general del lenguaje. En lo que respecta al análisis de cualquier forma simbólica dependemos de los datos históricos. La cuestión acerca de qué sean el mito, la religión, el arte o el lenguaje no puede ser resuelta de un modo puramente abstracto, por una definición lógica. Pero por otra parte, al estudiar la religión, el arte o el lenguaje tropezamos siempre con problemas estructurales generales que corresponden a un tipo diferente de conocimiento. Estos problemas deben ser tratados por separado; no pueden considerarse ni resolverse mediante investigaciones puramente históricas.

En el siglo XIX era una opinión corriente y generalmente admitida que la historia representa la única clave para el estudio científico del habla humana. Las grandes aportaciones de la lingüística procedían de eruditos cuyo interés histórico prevalecía de tal suerte que parecía sofocar cualquier otra tendencia del pensamiento. Jacob Grimm estableció las primeras bases para una gramática comparada de los idiomas germánicos. La gramática comparada de las lenguas indoeuropeas fue inaugurada por Bopp y Pott y perfeccionada por A. Schleicher, Charles Brugman y B. Delbruck. El primero en promover la cuestión de los

principios de la historia lingüística fue Hermann Paul, quien se daba perfecta cuenta del hecho de que la mera indagación histórica no podía resolver todos los problemas del lenguaje humano. Insistía en que el conocimiento histórico necesitaba siempre un complemento sistemático. A cada rama del conocimiento histórico, decía, corresponde una ciencia que trata de las condiciones generales bajo las cuales se desarrollan los objetos históricos y que investiga aquellos factores que permanecen invariables a través de todos los cambios de los fenómenos humanos[105]. El siglo XIX no fue sólo un siglo histórico sino también psicológico. Era, por lo tanto, natural, y hasta parecía evidente, suponer que había que buscar los principios de la historia de las lenguas en el campo de la psicología. Constituían los dos pilares de los estudios lingüísticos.

> «Paul y la mayoría de sus coetáneos —dice Leonard Bloomfield— tratan únicamente de las lenguas indoeuropeas y, junto a su descuido de los problemas descriptivos, rehusaban trabajar con lenguajes cuya historia les era desconocida. Esta limitación les privó del conocimiento de tipos extraños de estructura gramatical que pudo haberles abierto los ojos al hecho de que los rasgos fundamentales de la gramática indoeuropea… en modo alguno son universales en el habla humana… Sin embargo, paralelamente con la gran corriente de estudios históricos se deslizó otra más modesta, pero creciente, de estudios lingüísticos generales… Algunos estudiosos fueron viendo cada vez con mayor claridad la relación natural que existe entre los estudios descriptivos y los históricos. La fusión de estas dos corrientes, la histórica comparada y la filosófico descriptiva, ha puesto en claro algunos principios que no fueron patentes a los grandes indoeuropeístas del siglo XIX… Todo estudio lógico del lenguaje se basa en la comparación de dos o más haces de datos descriptivos. Esta comparación puede ser tan exacta y completa como lo permitan esos datos. A los efectos de describir un lenguaje no se requiere ningún conocimiento histórico; de hecho, el observador que permite que semejante conocimiento afecte a su descripción está en peligro de deformar sus datos. Nuestra descripción debe ser libre de prejuicios si queremos que ofrezca una base sana para la tarea comparativa». (Bloomfield, *Language*, Nueva York, Holt & Co., 1933, pp. 17 *ss).*

Este principio metodológico ha encontrado su primera expresión, en cierto sentido clásica, en la obra de un gran

lingüista y filósofo, Guillermo de Humboldt, quien realizó los primeros pasos en la clasificación de las lenguas reduciéndolas a ciertos tipos fundamentales. A este efecto no pudo emplear únicamente métodos históricos, pues las lenguas que estudió no corresponden exclusivamente a los tipos indoeuropeos. Su interés era, efectivamente, amplio, pues incluía todo el campo de los fenómenos lingüísticos. Ofreció la primera descripción analítica de las lenguas aborígenes americanas utilizando para ello el abundante material que su hermano Alejandro de Humboldt pudo recoger en sus viajes de explorador por el continente. En el segundo volumen de su gran obra sobre las variedades del lenguaje humano[106] Guillermo de Humboldt trazó la primera gramática comparada de las lenguas austronesias, las indonesias y las melanesias. Ahora bien, no se disponía de datos históricos para esta gramática puesto que se desconocía por completo la historia de estas lenguas y Humboldt tuvo que abordar el problema desde un ángulo completamente nuevo y abrirse su propio camino.

Sin embargo, su método seguía siendo rigurosamente empírico, basado en observaciones y no en especulaciones, pero no se contentaba con la descripción de hechos particulares e inmediatamente sacó inferencias generales de gran alcance. Es imposible, sostenía, conseguir una verdadera idea del carácter y función del habla humana mientras pensemos que se trata de una mera colección de palabras. La diferencia real entre las lenguas no es de sonidos o de signos sino de perspectivas cósmicas o visiones del mundo (*Weltansichten*); un lenguaje no es, sencillamente, un agregado mecánico de términos. Disgregarlo en palabras o términos significa tanto como desorganizarlo y desintegrarlo. Semejante concepción no sólo es perjudicial sino desastrosa para cualquier estudio de fenómenos

lingüísticos. «Las palabras y reglas que, según nuestras ideas corrientes, componen un lenguaje —dice Humboldt—, existen realmente tan sólo en el acto del lenguaje conexo; tratarlas como entidades separadas no es más que el producto muerto de nuestros chapuceros análisis científicos. El lenguaje tiene que ser considerado como una *energeia* y no como un *ergon*. No es una cosa acabada sino un proceso continuo; la labor, incesantemente repetida, del espíritu humano para utilizar sonidos articulados en la expresión del pensamiento[107]».

La obra de Humboldt representó algo más que un progreso notable en el pensamiento lingüístico; significó también una nueva época en la historia de la filosofía del lenguaje. No era un académico especializado en fenómenos lingüísticos particulares ni un metafísico como Schelling o Hegel. Siguió el método crítico de Kant sin caer en especulaciones acerca de la esencia o el origen del lenguaje; el último problema ni siquiera está mencionado en su obra; lo que ocupa el primer plano son los problemas estructurales. Hoy se admite, generalmente, que estos problemas no pueden ser resueltos por métodos históricos exclusivamente. Conocedores de diferentes escuelas y que trabajan en campos diversos concuerdan en subrayar el hecho de que no puede hacerse superflua la lingüística descriptiva en gracia de la lingüística histórica, pues esta última tiene que basarse siempre en la descripción de aquellas etapas del desenvolvimiento del lenguaje que nos son directamente accesibles[108]. Desde el punto de vista de la historia general de las ideas, es muy notable el hecho de que la lingüística, en este aspecto, se halla sujeta al mismo cambio que percibimos en otras ramas del conocimiento. El positivismo va siendo reemplazado por un nuevo principio que podemos denominar *estructuralismo*. La física clásica

estaba convencida de que, para descubrir las leyes generales del movimiento, tenemos que comenzar siempre con el estudio de los movimientos de «puntos materiales»; la *Mecánica analítica* de Lagrange se basaba en este principio. Más tarde, las leyes del campo electromagnético, descubiertas por Faraday y Maxwell, tendían a la conclusión contraria y resultaba claro que no se podía disociar el campo electromagnético en puntas individuales. No se consideraba ya al electrón como una entidad independiente y con existencia propia sino que se lo definía como un punto límite en el campo considerado en total. Así surgió un nuevo tipo de *física campal* que, en varios aspectos, divergía de la concepción anterior de la mecánica clásica. Encontramos un desarrollo parejo en la biología. Las nuevas teorías holísticas, que se van imponiendo desde los comienzos del siglo XX, han recurrido a la vieja definición aristotélica del organismo, han insistido en el hecho de que, en el mundo orgánico, el todo es anterior a las partes. Estas teorías no niegan los hechos de la evolución pero ya no pueden interpretarlos en el mismo sentido que lo hicieron Darwin y los darwinistas ortodoxos[109]. Por lo que respecta a la psicología, durante el siglo XIX prosiguió, con pocas excepciones, las vías marcadas por Hume; el único método que podía explicar los fenómenos psíquicos consistía en reducirlos a sus primeros elementos. Se pensaba que los hechos complejos no eran más que una acumulación, un agregado de simples datos sensibles. La moderna psicología de la *Gestalt* ha criticado y destruido esta concepción y ha abierto así el camino a un nuevo tipo de psicología estructural.

Si la lingüística adopta ahora el mismo método y se concentra cada vez más en problemas estructurales, no quiere ello decir que los puntos de vista anteriores hayan

padecido en su importancia e interés; pero en lugar de moverse en línea recta, en lugar de ocuparse exclusivamente del orden cronológico de los fenómenos del lenguaje, la investigación lingüística está trazando una línea elíptica que tiene dos focos diferentes. Algunos llegan a decir que la combinación del punto de vista descriptivo y del histórico, que caracterizó a la lingüística durante el siglo XIX, representa, desde un punto de vista metodológico, una equivocación. Ferdinand de Saussure decía en sus lecciones que había que renunciar a toda la idea de una *gramática histórica*, pues según él, éste es un concepto híbrido. Contiene dos elementos dispares, que no pueden ser reducidos a un común denominador y fundidos en un todo orgánico. Según De Saussure, el estudio del lenguaje humano no compone la materia de una sola ciencia sino de dos, tenemos que distinguir, siempre, entre dos ejes diferentes, el de la simultaneidad y el de la sucesión. La gramática corresponde, por su esencia y naturaleza, al primer tipo. De Saussure traza una línea neta entre *la langue* y *la parole*. La *langue* es universal mientras que la *parole* es un proceso temporal, individual; cada individuo tiene su propia manera de hablar. Pero en un análisis científico del lenguaje no nos ocupamos de estas diferencias individuales sino que estudiamos un hecho social que sigue reglas generales, independientes del individuo que habla. Sin ellas el lenguaje no podría cumplir con su cometido principal, no podría ser empleado como un medio de comunicación entre los miembros de una comunidad lingüística. Los lingüistas sincrónicos tratan de relaciones estructurales constantes, los diacrónicos de fenómenos que varían y se desarrollan en el tiempo[110]; la unidad estructural fundamental del lenguaje puede ser estudiada y examinada de dos maneras y aparece en el aspecto *material y* en el *formal*, manifestándose no sólo

en el sistema de las formas gramaticales sino también en su sistema fonético. El carácter de una lengua depende de ambos factores, pero los problemas estructurales de la fonología fueron descubiertos mucho más tarde que los de la sintaxis o la morfología. Es obvio e innegable que existe un orden y consistencia en las formas del lenguaje. La clasificación de estas formas y su reducción a reglas definidas se convirtió en una de las tareas primeras de la gramática científica; ya en una etapa muy primitiva los métodos para este estudio fueron elevados a un alto grado de perfección. Los lingüistas modernos siguen contando con la gramática sánscrita de Panini, que corresponde a la época entre 350 y 250 antes de Cristo, considerándola como uno de los mayores monumentos de la inteligencia humana, e insisten en que ningún otro lenguaje ha sido tan perfectamente descrito hasta el día. Los gramáticos griegos llevaron a cabo un cuidadoso análisis de las partes de la oración que encontraron en el idioma griego, y se hallaban interesados en toda clase de asuntos sintácticos y estilísticos. Sin embargo, se desconocía el aspecto material del problema y se ignoró su importancia hasta los comienzos del siglo XIX. En este momento es cuando encontramos los primeros intentos para abordar los fenómenos de los cambios fonéticos de un modo científico. La lingüística histórica moderna comenzó con una investigación de correspondencias fonéticas uniformes. En 1818 R. K. Rask mostró que las palabras de las lenguas germánicas guardan una relación formal regular, en cuestión de fonética, con las palabras de otras lenguas indoeuropeas. En su gramática germánica Jacob Grimm ofreció una exposición sistemática de la correspondencia entre las consonantes de las lenguas germánicas y otras lenguas indoeuropeas. Estas primeras observaciones se convirtieron en la base de la lingüística

moderna y de la gramática comparada, pero fueron entendidas e interpretadas en un sentido exclusivamente histórico. Jacob Grimm recibió su primera y más profunda inspiración de un amor romántico al pasado. El mismo espíritu del romántico guió a Friedrich Schlegel en su descubrimiento del lenguaje y sabiduría de la India[111]. En la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, el interés por los estudios lingüísticos estaba dictado por otros impulsos intelectuales y empezó a predominar una interpretación materialista. La gran ambición de los llamados «neogramáticos» se cifraba en probar que los métodos de la lingüística se hallaban al mismo nivel que los de las ciencias de la naturaleza. Si la lingüística pretendía ser considerada como una ciencia exacta no se podía contentar con vagas reglas empíricas que describían acontecimientos históricos particulares; tenía que descubrir leyes que, por su forma lógica, fueran comparables con las leyes generales de la naturaleza. Los fenómenos de los cambios fonéticos parecían probar la existencia de tales leyes. Los neogramáticos negaban que existiera algo semejante a un cambio esporádico de sonido. Según ellos, todo cambio fonético sigue leyes inviolables. De aquí se sigue que la tarea de la lingüística consiste en reducir todos los fenómenos del lenguaje humano a esta capa fundamental: las leyes fonéticas, que son necesarias y no admiten excepciones[112]. El «estructuralismo» moderno, tal como ha sido desarrollado en las obras de Trubetzkoy y en los *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, aborda el problema desde un ángulo muy diferente; no renuncia a la esperanza de encontrar una necesidad en los fenómenos del habla humana; por el contrario, subraya esta necesidad. Pero, según el estructuralismo, es menester una redefinición del verdadero concepto de «necesidad» y hay que entenderlo,

más bien, en un sentido teleológico que no en el meramente causal. El lenguaje no es, simplemente, un agregado de sonidos y palabras sino un sistema. Por otra parte, su orden sistemático no puede ser descrito en términos de causalidad física o histórica. Cada lenguaje posee una estructura propia, tanto en un sentido formal como material. Si examinamos los fenómenos de diversas hablas encontraremos tipos divergentes que no pueden ser subsumidos bajo un esquema uniforme y rígido. Los diversos lenguajes muestran sus propias características en la elección de estos fenómenos, pero se puede mostrar que existe una conexión estricta entre los fenómenos de una lengua determinada. Esta conexión es relativa, no absoluta; hipotética, no apodíctica. No podemos deducirla de, reglas lógicas generales sino que tenemos que apoyarnos en nuestros datos empíricos que muestran una coherencia interna. Una vez que hemos encontrado ciertos datos fundamentales nos hallamos en situación de derivar otros datos invariablemente conectados con ellos. «Il faudrait étudier —escribe V. Brondal, formulando el programa de este nuevo estructuralismo—, les conditions de la structure linguistique, distinguer dans les systèmes phonologiques et morphologiques ce quit est possible, de ce qui est impossible, le contingent du nécessaire[113]».

Si aceptamos este punto de vista, hasta la base material del lenguaje humano, los fenómenos fonéticos mismos, tendrán que ser estudiados de un modo nuevo y en un aspecto diferente. En realidad, no podemos admitir ya que exista aquí una base exclusivamente material. La distinción entre forma y materia resulta artificial e inadecuada; el lenguaje es una unidad indisoluble que no puede ser dividida en dos factores independientes y aislados, en forma y materia. En este principio radica la diferencia entre la nueva fonología y los tipos anteriores de fonética. En la fonología

estudiamos, no sonidos físicos sino significativos. La lingüística no se halla interesada en la naturaleza de los sonidos sino en su función semántica. Las escuelas positivistas del siglo XIX estaban convencidas de que la fonética y la semántica requerían estudios separados, de acuerdo con métodos diferentes. Los fonemas del lenguaje se consideraban como meros fenómenos físicos que podían ser y tenían que ser descritos en términos de física o de fisiología. Desde el punto de vista metodológico general de los neogramáticos, semejante concepción no sólo era inteligible sino necesaria, pues su tesis fundamental —que las leyes fonéticas no conocen excepción— se basaba en el supuesto de que el cambio fonético es independiente de factores no fonéticos. Como se pensaba que el cambio fonético no es más que un cambio en el hábito de la articulación, tiene que afectar a un fenómeno en cualquier momento, con independencia de la naturaleza de la forma lingüística particular dentro de la cual ocurre el fenómeno. Este dualismo ha desaparecido en la lingüística más reciente; no se considera ya a la fonética como un campo separado sino que se ha convertido en una parte de la semántica, pues el fonema no es una unidad física sino una unidad de sentido. Ha sido definido como «la unidad mínima de un rasgo fonético distintivo». Entre los grandes rasgos acústicos de cualquier expresión existen algunos que son significativos, pues son empleados para expresar diferencias de sentido, mientras que otros no tienen este carácter distintivo. Cada lenguaje posee su sistema de fonemas, de sonidos distintivos. En el idioma chino el cambio en la altura de un sonido constituye uno de los medios más importantes para mudar el sentido de las palabras, mientras que en otros lenguajes no tiene importancia[114]. Entre la multitud infinita de posibles sonidos físicos cada lenguaje selecciona un

limitado número de ellos como fonemas suyos. La selección no se hace al azar, pues los fonemas componen un todo coherente; pueden ser reducidos a tipos generales, a determinadas pautas fonéticas[115]. Estas pautas fonéticas representan, a lo que parece, los rasgos más persistentes y característicos del lenguaje. Sapir subraya el hecho de que cada lenguaje tiene una fuerte tendencia a mantener intacta su pauta fonética:

> «En términos generales diremos, pues, que las principales coincidencias y divergencias de las formas lingüísticas —sistema fonético y morfología— son producto de la corriente autónoma de transformación del lenguaje, no de rasgos aislados y diseminados que se agrupan al acaso en un lugar o en otro. El lenguaje es quizá el fenómeno social que más se resiste a influencias extrañas, el que más se basta a sí mismo. Es más fácil suprimir del todo una lengua que desintegrar su forma individual[116]».

De todos modos resulta muy difícil responder a la cuestión de qué signifique, realmente, esta forma individual de un lenguaje. Al enfrentarnos con esta cuestión nos hallamos siempre ante un dilema. Tenemos que evitar dos extremos, dos soluciones radicales que son inadecuadas cada una en un sentido. Si la tesis de que todo lenguaje posee su forma singular implicara que es inútil buscar rasgos comunes en el lenguaje humano, tendríamos que reconocer que la mera idea de una filosofía del lenguaje es un castillo en el aire. Pero lo que desde un punto de vista empírico se expone a objeciones no es tanto la existencia cuanto la determinación clara de estos rasgos comunes. En la filosofía griega el término *logos* sugiere siempre y conlleva la idea de una identidad fundamental entre el acto de hablar y el de pensar. La gramática y la lógica se concebían como dos ramas diferentes del conocimiento pero que tenían el mismo objeto; hasta lógicos modernos cuyo sistema se ha desviado grandemente de la lógica clásica aristotélica han mantenido la misma opinión. John Stuart Mill, el fundador de una lógica inductiva, sostenía que la gramática constituye la

parte más elemental de la lógica, porque representa el comienzo del análisis del proceso mental. Según Mill, los principios y reglas de la gramática constituyen los medios con los que se hacen corresponder las formas del lenguaje con las formas universales del pensamiento, pero no se contentó con esta afirmación. Supuso también que un sistema particular de partes de la oración —que ha sido derivado de la gramática latina y griega— posee una validez universal y objetiva. Las distinciones entre las varias partes de la oración, entre los casos de los nombres, los modos y tiempos del verbo y las funciones de las partículas se consideraban por Mill como distinciones mentales y no sólo verbales. «La estructura de cada frase —nos dice—, es una lección de lógica[117]». Los progresos de la investigación lingüística hicieron cada vez más insostenible esta posición, pues se fue reconociendo generalmente que el sistema de las partes de la oración no presenta un carácter fijo y uniforme sino que varía de un idioma a otro. Se observó, además, que existen diversos rasgos de las lenguas derivadas del latín que no pueden expresarse adecuadamente con los términos y categorías usuales en la gramática latina. Los conocedores del francés subrayaron a menudo el hecho de que la gramática francesa hubiera cobrado una forma bien diferente de no haber sido escrita por los discípulos de Aristóteles. Sostienen que la aplicación de las distinciones de la gramática latina al inglés o al francés ha traído como consecuencia varios errores graves y se ha convertido en un obstáculo serio *para* la descripción, sin prejuicios, de los fenómenos lingüísticos[118]. Muchas distinciones gramaticales que nosotros pensamos que son fundamentales y necesarias pierden su valor o resultan verdaderamente inciertas tan pronto como examinamos lenguajes que no pertenecen a la familia indoeuropea. Parece, pues, una ilusión la existencia

de un sistema definido y único de partes de la oración que tendría que ser considerado como un componente necesario del lenguaje y del pensamiento racional[119].

No quiere esto decir, necesariamente, que debamos renunciar al viejo concepto de una «grammaire genérale et raisonnée», una gramática general basada en principios racionales, pero tenemos que definir de nuevo este concepto y formularlo en un sentido nuevo. Sería un intento vano pretender colocar todas las lenguas en el lecho de Procusto de un solo sistema de las partes de la oración. Varios lingüistas modernos han llegado al punto de ponernos en guardia contra la expresión «gramática general», pensando que representa más bien un ídolo que un ideal científico[120]. Semejante actitud radical no ha sido compartida por todos los especialistas; se han hecho esfuerzos serios por mantener y defender la concepción de una gramática filosófica. Otto Jespersen escribió un libro dedicado especialmente a la filosofía de la gramática y en él trató de demostrar que, fuera o por encima de las categorías sintácticas, que dependen de la estructura de cada lenguaje tal como se encuentra en la actualidad, existen otras categorías que son independientes de los hechos más o menos accidentales de las lenguas existentes. Son universales por lo mismo que se pueden aplicar a todas las lenguas. Jespersen proponía que se las denominara categorías «nocionales» y consideraba como una tarea gramatical la investigación en cada caso de la relación entre las categorías nocionales y las sintácticas. El mismo punto de vista ha sido expresado por otros especialistas como, por ejemplo, Hjelmslev y Brondal[121]. Según Sapir, cada lengua contiene ciertas categorías necesarias e indispensables junto a otras que ofrecen un carácter más accidental[122]. La idea de una gramática general o filosófica no ha sido, como vemos, invalidada por el

progreso de la investigación lingüística, si bien ya no podemos esperar trazar semejante gramática con los medios simples que fueron utilizados en intentos anteriores. El habla humana no sólo tiene que cumplir una tarea lógica universal sino también una tarea social, que depende de las condiciones sociales específicas de la comunidad lingüística, por lo tanto, no podemos esperar una identidad real, una correspondencia unívoca entre las formas gramaticales y las lógicas. Un análisis empírico y descriptivo de las formas gramaticales se propone una tarea diferente y conduce a resultados distintos que el análisis estructural que se nos ofrece, por ejemplo, en la obra de Carnap *Sintaxis lógica del lenguaje*.

Para encontrar el hilo de Ariadna que nos guíe por este complicado laberinto del lenguaje humano podemos seguir un procedimiento doble: tratar de buscar un orden lógico y sistemático o un orden cronológico y genético. En el segundo caso procuramos reducir los diversos lenguajes y los varios tipos lingüísticos a una etapa anterior relativamente simple y amorfa. Intentos semejantes fueron llevados a cabo a menudo por lingüistas del siglo XIX, al extenderse la opinión de que el lenguaje humano, antes de que pudiera alcanzar su forma actual, tuvo que pasar por una etapa en la que no existía forma sintáctica o morfológica definidas. Al principio se componía de elementos simples, de raíces monosilábicas. El romanticismo favoreció esta opinión. Guillermo Schlegel propuso una teoría según la cual el lenguaje se desenvolvía a partir de un estado anterior amorfo e inorganizado; de este estado pasaba, en un orden fijo, a otras etapas más avanzadas, de aislamiento, de aglutinación y de flexión. Los lenguajes flexivos representan, según Schlegel, la última etapa en esta evolución y son los realmente orgánicos. Un análisis

descriptivo completo ha destruido en la mayoría de los casos las pruebas en que se basaban estas teorías. En el caso del idioma chino, que era citado corrientemente como ejemplo del lenguaje compuesto de raíces monosilábicas, se hizo ver como probable que su etapa actual monosilábica fue precedida por otra etapa flexiva[123].. No conocemos ninguno desprovisto de elementos formales o estructurales, aunque la expresión de las relaciones formales, tales como la diferencia entre sujeto y objeto, entre atributo y predicado, varíe ampliamente de lengua a lengua. Un lenguaje sin forma no sólo parece ser una construcción histórica altamente dudosa sino una contradicción en los términos. Los lenguajes de los pueblos menos civilizados, en modo alguno carecen de forma; por el contrario, muestran casi siempre una estructura muy complicada. A. Meillet, un lingüista moderno con un conocimiento amplísimo de las lenguas del mundo, afirma que ningún idioma conocido nos proporciona la más pequeña idea de lo que pudo ser el lenguaje primitivo. Todas las formas del lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada. Los llamados lenguajes primitivos concuerdan tanto con las condiciones de la civilización primitiva y con la tendencia general de la mente primitiva como nuestros propios lenguajes con los fines de nuestra cultura refinada y elaborada. En las lenguas de la familia bantú, por ejemplo, cada sustantivo pertenece a una clase definida y cada una de estas clases se halla caracterizada por un prefijo especial que no aparece sólo en los nombres sino que tiene que ser repetido, de acuerdo con un sistema muy complicado de concordancias y congruencias, en todas las otras partes de la oración que se refieren al nombre[124].

La variedad de los diversos idiomas y la heterogeneidad

de los tipos lingüísticos se ofrece en una luz muy diferente según se los considere desde un punto de vista filosófico o científico. El lingüista goza con esta variedad; se sumerge en el océano del habla humana sin esperanzas de tocar el fondo. En todas las épocas, la filosofía se ha movido en la dirección opuesta; Leibniz insistía en que, sin una *characteristica generalis* nunca encontraríamos una *scientia generalis*. La moderna lógica simbólica sigue la misma tendencia, pero aunque se realizara este propósito, una filosofía de la cultura tendría que enfrentarse todavía con el mismo problema. En un análisis de la cultura tenemos que aceptar los hechos de su forma concreta, en toda su diversidad y divergencia, La filosofía del lenguaje se enfrenta en este caso con el mismo dilema que asoma en el estudio de toda forma simbólica. La misión más alta, y hasta la única, de estas formas radica en unir a los hombres; pero ninguna de ellas puede promover esta unidad sin, al mismo tiempo, dividir y separar a los hombres. De este modo, lo que estaba destinado a asegurar la armonía y la cultura se convierte en la fuente de las discordias y disensiones más profundas. Es la gran antinomia, la dialéctica de la vida religiosa[125]. La misma dialéctica asoma en el lenguaje humano. Sin él, no habría comunidad de hombres y, sin embargo, ningún obstáculo más serio se opone a tal comunidad que la diversidad de las lenguas. El mito y la religión se niegan a considerar esta diversidad como un hecho necesario e ineludible; lo atribuyen, más bien, a la falta o culpa del hombre que no a su constitución original y a la naturaleza de las cosas. En varias mitologías encontramos chocantes analogías con el relato bíblico de la Torre de Babel. También en los tiempos modernos el hombre ha sentido una gran nostalgia por esa edad dorada en la que la humanidad poseía un único lenguaje; se vuelve la mirada a esta etapa primigenia como a

un paraíso perdido. El viejo sueño de una *lingua adámica* — del lenguaje real de los primeros antepasados del hombre, una lengua que no se compondría exclusivamente de signos convencionales sino que expresaría, más bien, la verdadera naturaleza y esencia de las cosas— tampoco se disipó por completo en el campo de la filosofía. El problema de la *lingua adamica* siguió siendo discutido seriamente por los filósofos y por los místicos del siglo XVII[126].

Sin embargo, la unidad verdadera del lenguaje, caso de que exista tal unidad, no puede ser de tipo sustancial, sino que debe ser definida como unidad funcional que no presupone una identidad material formal. Dos lenguajes diferentes pueden representar extremos opuestos tanto en lo que se refiere a su sistema fonético como a su sistema de partes de la oración, pero esto no impide que cumplan con la misma finalidad en la vida de la comunidad lingüística. Lo decisivo no es la variedad de los medios sino su adecuación y congruencia con el fin. Podemos pensar que este fin común se alcanza con mayor perfección en un tipo lingüístico que en otro. El mismo Humboldt que, de un modo general, se resistía a juzgar el valor de un idioma particular, consideraba, sin embargo, las lenguas de flexión como una especie de modelos de excelencia. Para él la forma flexiva constituía «la única forma legal, la única forma completamente consecuente y que sigue reglas estrictas» (*op. cit.*, VII, Parte II, p. 162). Los lingüistas modernos nos ponen en guardia contra semejantes juicios, nos dicen que no poseemos un patrón común y único para apreciar el valor de los tipos lingüísticos. Al compararlos, podrá parecer que uno presenta ventajas definidas sobre otros, pero un análisis más detenido nos hará ver que aquello que considerábamos como defecto de un tipo determinado puede ser compensado y equilibrado por otras ventajas. «Si queremos comprender

el alma verdadera del lenguaje —nos dice Sapir—, debemos liberar nuestro espíritu de los “valores” predilectos y acostumbrarnos a contemplar el inglés y el hotentote con el mismo desprendimiento imparcial y con el mismo interés» (op. *cit.*, p. 145).

Si la finalidad del lenguaje humano consistiera en copiar o imitar el orden dado o acabado de las cosas nos sería muy difícil mantener esta despreocupación. No podríamos evitar la conclusión de que, después de todo, una de las copias era la mejor; que una de ellas estaba más cerca del original que la otra. Pero si atribuimos al lenguaje una función productiva y constructiva mejor que una función meramente reproductora, nuestro juicio será bien diferente. En tal caso, lo que tiene importancia capital no es la «obra» del lenguaje sino su «energía». Para medirla habrá que estudiar el proceso lingüístico mismo, en lugar de limitarse a analizar su resultado, su producto.

Los psicólogos coinciden en subrayar que, sin una visión de la verdadera naturaleza del lenguaje humano, nuestro conocimiento del desarrollo de la psique humana será fragmentario e inadecuado. Subsiste todavía una considerable incertidumbre respecto a los métodos de una psicología del lenguaje. Ya estudiemos los fenómenos en un laboratorio psicológico o fonético o nos apoyemos en métodos exclusivamente introspectivos, sacamos siempre la misma impresión de que estos fenómenos son tan evanescentes y huidizos que desafían todos los esfuerzos de estabilización. ¿En qué consiste entonces esa diferencia fundamental entre la actitud mental que atribuimos a una criatura sin habla —un ser humano antes de la adquisición del lenguaje o un animal— y esa otra contextura de la mente que caracteriza a un adulto que ha dominado por completo su lengua materna?

Cosa curiosa: es más fácil contestar a esta pregunta sirviéndose de ejemplos anormales del desarrollo del lenguaje. Las consideraciones que hicimos de los casos de Helen Keller y Laura Bridgman[127] ilustraron el hecho de que con la primera comprensión del simbolismo del lenguaje tiene lugar una revolución real en la vida del niño. Desde este momento toda su vida personal e intelectual asume una forma completamente nueva. De una manera general podemos describir el cambio diciendo que el niño pasa de un estado más subjetivo a otro estado más objetivo, de una actitud puramente emotiva a una actitud teórica. Lo mismo podemos observar en la vida de cualquier niño normal, aunque en un grado mucho menos espectacular; el niño mismo posee un claro sentido de la significación del nuevo instrumento para su desarrollo mental. No se contenta con que le enseñen en forma puramente receptiva sino que toma una parte activa en el proceso del lenguaje, que es, al mismo tiempo, un proceso de objetivación progresiva. Los maestros de Helen Keller y Laura Bridgman nos han contado con qué seriedad e impaciencia las dos criaturas, una vez que comprendieron el uso de los nombres, continuaban preguntando por el nombre particular de cada objeto en su contorno[128]. También es éste un rasgo general en el desarrollo normal del lenguaje. «Con el comienzo del mes veintitrés —dice D. R. Major—, el niño ha desarrollado una manía de nombrar cosas, de comunicar a otros sus nombres o de llamar nuestra atención sobre las cosas que está examinando. Mirará, señalará o pondrá su mano sobre una cosa; dirá su nombre y mirará a sus compañeros». (*First Steps in Mental Growth*, Nueva York, Macmillan, 1906, pp. 321 s). Semejante actitud no sería comprensible si no fuera por el hecho de que el nombre tiene que realizar una función de importancia capital en el desarrollo mental del niño. Si,

cuando está aprendiendo a hablar, un niño no tuviera más que aprender un cierto vocabulario, imprimir en su mente y en su memoria una gran masa de sonidos artificiales y arbitrarios, nos hallaríamos en presencia de un proceso puramente mecánico. Sería verdaderamente laborioso y cansado, y requeriría un esfuerzo demasiado consciente para que lo hiciera sin cierta resistencia, pues lo que se le pedía estaría totalmente desconectado de sus necesidades biológicas reales. El hambre de nombres que aparece a cierta edad en todo niño normal y que ha sido descrita por todos los que estudian la psicología infantil[129], prueba lo contrario. Nos advierte que nos hallamos frente a un problema bien diferente. Cuando aprende a nombrar cosas, no añade una lista de signos artificiales a su conocimiento previo de objetos empíricos acabados, más bien, aprende a formar el concepto de estos objetos, a entendérselas con el mundo objetivo. De este modo el niño se halla en un terreno más firme; sus percepciones vagas, inciertas y oscilantes, y sus tenues sentimientos empiezan a cobrar una forma nueva. Podemos decir que cristalizan en torno al nombre como un centro fijo, como un foco del pensamiento. Sin su ayuda cada avance realizado en el proceso de la objetivación correría el riesgo de perderse de nuevo en el próximo momento. Los primeros nombres de que hace un uso consciente pueden ser comparados con un bastón con cuya ayuda un ciego se va abriendo camino. Un lenguaje, tomado en conjunto, se convierte en la puerta de entrada a un nuevo mundo. Todos los progresos en este terreno abren una nueva perspectiva y ensanchan y enriquecen nuestra experiencia concreta. La seriedad y entusiasmo por hablar no se origina en un mero deseo por aprender o usar nombres; marcan el deseo de detectar y conquistar un mundo objetivo[130].

Cuando aprendemos un idioma extranjero podemos someternos a nosotros mismos a una experiencia semejante a la del niño; no basta con adquirir nuevo vocabulario o con familiarizarnos con un sistema de reglas gramaticales abstractas. Todo esto es necesario, pero no más que el primero y menos importante de los pasos a realizar. Si no aprendemos a pensar en el nuevo lenguaje, todos nuestros esfuerzos serán estériles; en la mayoría de los casos nos resulta muy difícil conseguir este propósito. Lingüistas y psicólogos han planteado a menudo la cuestión de cómo es posible que un niño realice por su propio esfuerzo una tarea que ningún adulto efectúa del mismo modo o tan bien. Acaso podamos contestar a esta cuestión escabrosa considerando de nuevo nuestro análisis anterior. En un estado ulterior y más avanzado de nuestra vida consciente nunca podemos repetir el proceso que nos condujo a la primera entrada en el mundo del habla humana. En la frescura, en la agilidad y elasticidad de la primera infancia este proceso tiene un sentido bien diferente. Resulta bastante paradójico que la dificultad real consiste mucho menos en aprender el nuevo idioma que en olvidar el idioma anterior. No nos hallamos ya en la situación mental del niño que, por primera vez, se acerca a la captación del mundo objetivo. Para el adulto el mundo objetivo posee una forma definida, como resultado de la actividad del lenguaje que, en cierto sentido, ha modelado todas nuestras otras actividades. Nuestras percepciones, intuiciones y conceptos se han fundido con los términos y formas lingüísticas de nuestra lengua materna. Son menester grandes esfuerzos para romper el vínculo entre las palabras y las cosas; al aprender un nuevo idioma tenemos que realizar semejantes esfuerzos y separar los dos elementos. La superación de esta dificultad señala siempre importante paso en el aprendizaje de una

lengua; cuando penetramos en el espíritu de un idioma extranjero tenemos siempre la impresión de irnos acercando a un mundo nuevo, un mundo que posee una estructura intelectual propia. Es como un viaje de exploración en un país extraño, y la mayor ganancia de semejante viaje la representa que hayamos aprendido a mirar a nuestra lengua materna a una nueva luz. «Quien no conoce idiomas extranjeros tampoco conoce el suyo propio», decía Goethe[131]. Mientras no conocernos idiomas extranjeros ignoramos, en cierto sentido, el nuestro, porque no alcanzamos a ver su estructura específica y sus rasgos distintivos. Una comparación entre diferentes idiomas nos indica que no existen sinónimos exactos; los términos correspondientes de dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones, cubren diferentes campos que se cruzan y nos proporcionan visiones multicolores y perspectivas varias de nuestra experiencia.

Esto se ve con especial claridad al considerar los métodos de clasificación empleados en lenguajes diferentes, especialmente si corresponden a tipos lingüísticos diversos. La clasificación es uno de los rasgos fundamentales del lenguaje humano. El acto de designación depende de un proceso de clasificación. Dar nombre a un objeto o a una acción significa subsumirla bajo un cierto concepto de clase; si esta subsunción estuviera ya prescrita por la naturaleza de las cosas, sería única y uniforme. Los nombres que encontramos en el lenguaje humano no pueden ser interpretados de esta forma invariable, no están destinados a referirse a cosas sustanciales, entidades independientes que existen por sí mismas. Se hallan determinados, más bien, por los intereses y los propósitos humanos, que no son fijos e invariables. Tampoco las clasificaciones que encontramos en el lenguaje humano se hacen al azar; se basan en ciertos

elementos constantes y recurrentes de nuestra experiencia sensible. Sin semejantes recurrencias no tendríamos punto de apoyo para nuestros conceptos lingüísticos, pero la combinación o separación de los datos perceptivos depende de la elección libre de una trama de referencia. No existe un esquema rígido y preestablecido con arreglo al cual tendrían que llevarse a cabo, de una vez por todas, nuestras divisiones y subdivisiones. Ni siquiera en lenguas muy afines y que concuerdan en su estructura general encontramos nombres idénticos. Como señala Humboldt, los términos griegos y latinos para designar la luna, no expresan, aunque se refieren al mismo objeto, la misma intención o concepto. El término griego (*men*) denota la función de la luna para medir el tiempo; el término latino (*luna, lucna*) denota la luminosidad o brillantez de la luna. De este modo hemos aislado y concentrado nuestra atención en dos rasgos diferentes del objeto, pero el acto mismo, el proceso de concentración, es idéntico. El nombre de un objeto no encierra pretensión sobre su naturaleza; no está destinado a ser *θυσει ον*, a ofrecernos la verdad de una cosa. La función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor. No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él. El aislamiento de este aspecto no es un acto negativo sino positivo, porque en el acto designativo escogemos de entre la multiplicidad y difusión de nuestros datos sensibles ciertos centros fijos de percepción y no son los mismos que en el pensamiento lógico o científico. Los términos del lenguaje corriente no pueden ser medidos con el mismo rasero que aquéllos con los que expresamos conceptos científicos. Comparadas con la terminología científica, las

palabras del lenguaje común muestran siempre cierta vaguedad; casi sin excepción, son tan distintas y mal definidas que no resisten la prueba del análisis lógico. A pesar de esta deficiencia inevitable, inherente a los términos y nombres de uso diario, son las piedras miliares del camino que conduce a los conceptos científicos; en estos términos recibimos nuestra primera visión objetiva o teórica del mundo. Semejante visión no está simplemente dada sino que es el resultado de un esfuerzo intelectual constructivo que no podría conseguir su meta sin la asistencia constante del lenguaje.

Esta meta, sin embargo, no puede ser alcanzada en ningún tiempo. La ascensión a niveles más altos de abstracción, a nombres e ideas más generales y comprensivos, es una tarea difícil y laboriosa. El análisis del lenguaje nos provee de una riqueza de materiales para estudiar el carácter del proceso mental que conduce finalmente a la realización de esa tarea. El lenguaje humano progresa de una etapa primera, relativamente concreta, a una etapa más abstracta; nuestros primeros nombres son concretos, se adhieren a la aprehensión de hechos o acciones particulares. Todas las sombras o matices que encontramos en nuestra experiencia concreta son descritos minuciosa y circunstancialmente, pero no son subsumidos bajo géneros comunes. Hammer-Purgstall ha enumerado en un ensayo los diversos nombres con que se designa al camello en árabe. Encontramos no menos que cinco o seis mil términos y, sin embargo, ninguno de ellos nos proporciona un concepto biológico general. Todos ellos expresan detalles concretos que se refieren a la forma, el tamaño, el color, la edad y la manera de andar del animal[132]. Estas divisiones se hallan muy lejos de cualquier clasificación científica o sistemática, pero sirven a propósitos bien diferentes. En diversos lenguajes de

tribus aborígenes americanas encontramos una abundancia sorprendente de términos para una acción particular como, por ejemplo, pasear o golpear, que guardan entre sí una relación de yuxtaposición más que de subordinación. Un golpe dado con el puño no puede ser descrito con el mismo término que el que se da con la palma de la mano, y un golpe con un arma requiere un nombre distinto que el golpe con un látigo o con un palo[133]. En su descripción de la lengua bakairi —que se habla por una tribu india del centro del Brasil— Karl von den Steinen nos cuenta que cada especie de papagayo y de palmera posee su nombre particular, mientras que no existe nombre que exprese el género papagayo o palmera. «Los bakairi se apegan tanto a las numerosas nociones particulares que no les interesan las características comunes. Están sorprendidos por la abundancia del material y no pueden manejarlo con economía. No poseen más que moneda fraccionaria, pero en ella son más bien excesivamente ricos». (*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 81). En realidad no existe una medida uniforme en lo que respecta a la riqueza o pobreza de un determinado lenguaje. Toda clasificación es dirigida y dictada por necesidades especiales, y es claro que estas necesidades varían de acuerdo con las diferentes condiciones de la vida social y cultural del hombre. En la civilización primitiva prevalece necesariamente el interés por los aspectos concretos y particulares de las cosas, el lenguaje humano se conforma a esto y se acomoda a ciertas formas de la vida humana. Para una tribu india no es posible ni tampoco necesario un interés por los universales; le basta y le es más importante distinguir los objetos por ciertas características visibles y palpables. En algunos idiomas, una cosa redonda no puede ser tratada de la misma manera que una cosa cuadrada u oblonga, porque pertenecen a géneros

diferentes, que son distinguidos valiéndose de medios lingüísticos especiales, por ejemplo, el uso de prefijos. En las lenguas de la familia bantú encontramos no menos de veinte especies de nombres genéricos. En las lenguas de las tribus aborígenes americanas como, por ejemplo, la de los algonquinos, algunos objetos pertenecen al género animal, otros al género inanimado. También en este caso es fácil de comprender cómo y por qué esta distinción tiene que parecer, desde el punto de vista de la mente primitiva, de un interés particular y de una importancia vital. Se trata de una diferencia mucho más característica y llamativa que la que es expresada en nuestros nombres genéricos lógico-abstractos. Este mismo paso lento de los nombres concretos a los abstractos podemos observar en la designación de las cualidades de las cosas. En algunos lenguajes encontramos una abundancia de los nombres que designan colores; cada forma concreta de un color dado posee su nombre especial mientras que faltan nuestros términos generales, azul, verde, rojo, etc. Los nombres de los colores varían según la naturaleza de los objetos: una palabra para gris se puede usar, por ejemplo, al hablar de la lana y otra para los caballos, otra para el ganado y todavía otra cuando se habla del cabello de los hombres o de otros animales[134]. Lo mismo se puede decir en cuanto a la categoría de los números: se requieren numerales diferentes según los refiramos a clases diferentes de objetos[135]. La extensión a conceptos y categorías universales parece, pues, realizarse lentamente en el desarrollo del lenguaje humano; pero cada nuevo avance en esta dirección conduce a una visión más amplia, a una organización y orientación mejores de nuestro mundo perceptivo.

# IX. EL ARTE

La belleza parece ser uno de los fenómenos humanos más claramente conocidos. No empañado por ningún aura misteriosa, su carácter y naturaleza no han menester de ninguna teoría metafísica sutil y compleja para ser explicados. La belleza es parte de la humana experiencia, algo palpable e inconfundible. Sin embargo, en la historia del pensamiento filosófico el fenómeno de la belleza se ha manifestado como una de las mayores paradojas. Hasta la época de Kant, la filosofía de la belleza significa siempre un intento de reducir nuestra experiencia estética a un principio extraño y a sujetar el arte a una jurisdicción extranjera. Fue Kant, en su *Critica del juicio*, el primero en proporcionar una prueba clara y convincente de la autonomía del arte. Todos los sistemas anteriores buscaban un principio dentro de la esfera del conocimiento teórico o de la vida moral. Si se le consideraba como una resultante de la actividad teórica, era necesario analizar las reglas lógicas a que se conforma esta actividad particular, pero, en tal caso, tampoco la lógica misma representaba un conjunto homogéneo. Había que dividirla en partes separadas y relativamente independientes; había que distinguir la lógica de la imaginación de la lógica del pensamiento racional, científico. Alejandro Baumgarten ha llevado a cabo el primer ensayo sistemático y comprensivo para construir una lógica de la imaginación, pero tampoco este ensayo, que en cierto sentido fue decisivo e inestimable, pudo asegurar al arte una

verdadera autonomía. Porque la lógica de la imaginación no podía pretender la misma dignidad que la lógica del intelecto puro. Si existía una teoría del arte tenía que ser, únicamente, como gnoseología inferior, como un análisis de la porción sensible inferior del conocimiento humano. Por otra parte, se podía describir el arte como un emblema de la verdad moral. Era concebido como una alegoría, como una expresión figurada que escondía, tras su forma sensible, un sentido ético. Pero en ambos casos, tanto en la interpretación moral como en la teórica, el arte no poseía un valor propio e independiente. En la jerarquía del conocimiento y de la vida humana no era más que una etapa preparatoria, un medio subordinado y ministerial que apuntaba hacia un fin más alto.

La filosofía del arte nos muestra el mismo conflicto entre dos tendencias antagónicas que encontramos en la filosofía del lenguaje. No es esto una mera coincidencia histórica, pues nos conduce a la división básica en la interpretación de la realidad. El lenguaje y el arte oscilan, constantemente, entre dos polos opuestos, uno objetivo y otro subjetivo. Ninguna teoría del lenguaje o del arte puede olvidar o suprimir uno de estos dos polos, aunque puede hacer hincapié en uno u otro.

En el primer caso, el lenguaje y el arte son subsumidos bajo un título común, la categoría de imitación, y su función principal es mimética; el lenguaje se origina en un imitación de sonidos y el arte en una imitación de cosas exteriores. La imitación es un instinto fundamental, un hecho irreductible de la naturaleza humana; «la imitación —nos dice Aristóteles —, es connatural al hombre desde la niñez, pues una de sus ventajas sobre los animales inferiores consiste en que es la criatura más mimética del mundo y aprende al principio por imitación». Es, también, una fuente inagotable de goce,

como se prueba por el hecho de que, no obstante que los objetos mismos puedan ser penosos de ver, sin embargo, gozamos en ver las representaciones más realistas de ellos en el arte; así, por ejemplo, las formas de los animales inferiores o de cuerpos muertos. Aristóteles describe este goce más bien como una experiencia teórica que no específicamente estética. «Aprender una cosa es el mayor de los placeres, no sólo del filósofo sino también de todos los demás, por muy pequeña que sea su capacidad; la razón de nuestro gozo en ver la pintura es que, al mismo tiempo, uno está aprendiendo, captando el sentido de las cosas, es decir, que el hombre este es así o de otro modo». (*Poética*, 4. 1448b. 5-17). A primera vista, este principio parece aplicarse únicamente a las artes representativas, pero fácilmente se puede transferir a todas las demás formas. También la música resulta una reproducción de las cosas. El tocar la flauta o el danzar no son, después de todo, más que imitación; porque el flautista o el bailarín representan con sus ritmos los caracteres de los hombres, y lo que hacen y sufren (*ídem*, 1. 1447a. 26). Toda la historia de la poética fue influida por la divisa de Horacio Ut *pictura poesis y*, según el dicho de Simónides, la pintura es poesía muda y la poesía una pintura que habla. La poesía se diferencia de la pintura por el modo y los medios, pero no por la función general de la imitación.

Hay que observar que en las teorías más radicales de la imitación no se trataba de restringir la obra de arte a una mera reproducción mecánica de la realidad; todas ellas tenían que permitir, en un cierto grado, la creatividad del artista. No era fácil conciliar estas dos exigencias. Si la imitación es el verdadero propósito del arte, resulta claro que la espontaneidad, el poder creador del artista será un factor antes perturbador que constructivo. En lugar de

descubrir las cosas en su verdadera naturaleza, falsifica su aspecto. No podía ser negada por las teorías clásicas de la imitación esta perturbación introducida por la subjetividad del artista, pero podía ser confinada dentro de sus propios límites y sujeta a reglas generales. Así, el principio *ars simia naturae* no se mantiene en un sentido estricto y sin compromisos, porque tampoco la naturaleza misma es infalible ni logra siempre sus fines. En semejantes casos el arte viene en ayuda de la naturaleza y la corrige realmente o la perfecciona.

*Ma la natura la da sempre scema,*
*Similemente operando all'artista*
*C'ha l'abito dell'arte e man che trema*[136].

Si «toda belleza es verdad» no toda verdad es necesariamente belleza. Para alcanzar la belleza suprema es tan esencial desviarse de la naturaleza como reproducirla. La determinación del grado, de la razón proporcional de esta desviación, se convirtió en una de las tareas principales de la teoría del arte. Aristóteles ha afirmado que, a los efectos de la poesía, una imposibilidad convincente es preferible a una posibilidad no convincente. A la objeción de un crítico de que Zeuxis ha pintado hombres que no pueden existir en la realidad, la respuesta justa es que es mejor que los hombres tengan que ser como los pintamos, pues el artista debe mejorar su modelo[137].

Los neoclásicos —desde los italianos del siglo XVI hasta la obra del abate Batteux, *Les beaux arts reduits a un même principe* (1747)— arrancaron del mismo principio. El arte no tiene que reproducir la naturaleza en un sentido general e indiscriminado; reproduce la *belle nature*. Pero si la imitación representa el propósito real del arte, el concepto real de semejante naturaleza bella es muy cuestionable. Pues

¿cómo podremos mejorar nuestro modelo sin desfigurarlo? ¿Cómo trascender la realidad de las cosas sin violar las leyes de la verdad? Desde el punto de vista de esta teoría, la poesía y el arte en general no alcanzan a ser más que una falsedad agradable.

La teoría general de la imitación pareció mantenerse firme y resistir todos los ataques hasta la primera mitad del siglo XVIII, pero, precisamente en el tratado de Batteux, acaso el campeón más resuelto de la teoría[138], encontramos cierta inseguridad con respecto a su validez universal. La piedra de escándalo de esta teoría ha sido siempre el fenómeno de la poesía lírica. Los argumentos con los cuales trata Batteux de incluir la poesía lírica en el esquema general del arte imitativo son débiles y poco concluyentes. Además, todos estos argumentos superficiales fueron arrumbados por la aparición de una nueva fuerza. El nombre de Rousseau señala en el campo de la estética un viraje decisivo en la historia general de las ideas, rechaza la tradición clásica y neoclásica. Para él, el arte no es una descripción o reproducción del mundo empírico sino una superabundancia de emociones y pasiones. Su *Nueva Eloísa* resultó ser un nuevo poder revolucionario; desde su aparición, hubo que abandonar el principio mimético que había prevalecido durante varias centurias, dando entrada a una concepción y a un ideal, el del arte «característico». Desde este punto podemos seguir la marcha victoriosa de un nuevo principio a través de toda la literatura europea. En Alemania, Herder y Goethe siguieron el ejemplo de Rousseau. De este modo, toda la teoría de la belleza tuvo que adoptar una nueva forma. La belleza, en el sentido tradicional del término, no es en ningún modo la meta única del arte; de hecho, no es más que un rasgo secundario y derivado.

«No acojamos una concepción errónea —advierte Goethe a sus lectores

en su ensayo sobre *La arquitectura alemana*—, no permitamos que la doctrina afeminada de los modernos adoradores de la belleza os haga demasiado tiernos para gozar de una rudeza significativa, pues, de lo contrario, vuestra sensibilidad debilitada no podrá tolerar más que una dulzura insignificante. Tratan de hacernos creer que las bellas artes han surgido de vuestra supuesta inclinación hacia la belleza del mundo que nos rodea. Esto no es verdad…

El arte es formado mucho antes de ser bello y, sin embargo, es entonces verdadero y grande arte, muy a menudo, más verdadero y grande que el mismo arte bello. Porque el hombre posee una naturaleza formadora que se despliega en actividad tan pronto como su existencia se halla asegurada; …Y así, el salvaje remodela con rasgos extravagantes, formas horribles y colores chillones sus objetos, sus plumas y su propio cuerpo. Y aunque esta imaginería se compone de las formas más caprichosas, sin proporción de formas, sus partes se corresponden, porque un solo sentimiento las ha creado en un conjunto característico.

Este arte característico es el único verdadero. Cuando actúa sobre lo que se halla en torno suyo, partiendo de un sentimiento interno, único, individual, original, independiente, sin preocuparse, y hasta ignorando, de todo lo que le es extraño, entonces, ya haya nacido de rudo salvajismo o de una sensibilidad cultivada, es completo y viviente».

Con Rousseau y Goethe comenzó, pues, un nuevo periodo de la teoría estética; el arte «característico» ha logrado una definitiva victoria sobre el arte imitativo. Para comprenderlo en su verdadero sentido tenemos que evitar una interpretación unilateral. No basta con poner el acento en el aspecto emotivo de la obra de arte. Es cierto que todo arte característico o expresivo se produce por la «inundación espontánea de sentimientos poderosos». Pero si aceptáramos sin reservas esta definición de Wordsworth nos veríamos conducidos a un cambio de signo y no a un cambio decisivo de sentido. En tal caso el arte seguiría siendo reproductiva pero en lugar de serlo de cosas, de objetos físicos, resultaría una reproducción de nuestra vida interior, de nuestros afectos y emociones. Empleando una vez más nuestra analogía con la filosofía del lenguaje, podríamos decir que en este caso hemos sustituido una teoría onomatopéyica del arte por una teoría interjectiva. No es éste el sentido en que Goethe entendía la expresión «arte característico». El pasaje

arriba citado fue escrito en 1773, en su juvenil periodo de *Sturm und Drang*, pero en ninguna etapa de su vida pudo descuidar el polo objetivo de su poesía. El arte es expresivo, mas no puede ser expresivo sin ser formativo, y este proceso forrnativo se lleva a cabo en un determinado medio sensible. «Tan pronto como se ve libre de cuidado y temor —escribe Goethe—, el semidiós, creador en reposo, se lanza a la busca de materia donde insuflar su espíritu». En algunas teorías estéticas modernas —especialmente la de Croce, sus discípulos y seguidores— se olvida o se reduce al mínimo este factor material. Croce se interesa únicamente por el hecho de la expresión y no por el modo; considera que el modo no importa ni para el carácter ni para el valor de la obra de arte. Lo único que importa es la intuición del artista y no la encarnación de esta intuición en un material especial. El material tiene una importancia técnica pero no estética. La filosofía de Croce es una filosofía del espíritu que subraya el carácter exclusivamente espiritual de la obra de arte. En su teoría, toda la energía espiritual se contiene y se gasta en la formación de la intuición. Cuando se ha terminado este proceso, se ha acabado la creación artística. Lo que sigue no es más que una reproducción externa necesaria para la comunicación de la intuición pero que nada significa con respecto a su esencia. Pero es lo cierto que para un gran pintor, para un gran músico o un gran poeta, los colores, las líneas, los ritmos y las palabras no son únicamente una parte de su aparato técnico sino factores necesarios del proceso creador mismo.

Es tan verdad tratándose del arte específicamente expresivo como de las artes representativas; tampoco en la poesía lírica constituye la emoción el único rasgo decisivo. Es cierto que los grandes poetas líricos son capaces de las emociones más fuertes y que un artista que no se halla

dotado de sentimientos poderosos jamás producirá más que un arte frivolo y hueco; pero no podemos concluir de este hecho el que la función de la poesía lírica y del arte en general se pueda describir adecuadamente como la habilidad del artista para hacer «un pecho pequeño» de sus sentimientos. «Lo que el artista pretende hacer —dice R. G. Collingwood—, es expresar una determinada emoción. Expresarla y expresarla bien son la misma cosa... Cada manifestación y cada gesto de cada uno de nosotros es una obra de arte». (*Los principios del arte*). Se vuelve a descuidar, sin embargo, el proceso constructivo, que es un requisito previo, tanto de la producción como de la contemplación de la obra de arte. No es cierto que cada gesto sea una obra de arte, como tampoco cada interjección es un acto de lenguaje. Tanto el gesto como la interjección carecen de un rasgo esencial e indispensable; son reacciones involuntarias e instintivas; no poseen una real espontaneidad. El factor «propósito» es tan necesario para la expresión verbal como para la artística. En cada acto verbal y en toda creación artística encontramos una estructura teleológica definida. El actor de un drama «ejecuta» realmente su parte; cada manifestación individual es una parte de un todo estructural coherente. El acento y el ritmo de sus palabras, la modulación de su voz, las expresiones de su rostro y los ademanes de su cuerpo tienden al mismo fin: encarnar un carácter humano. Todo esto es algo más que simple expresión, es, también, representación e interpretación. Ni siquiera un poema lírico se halla desprovisto de esta tendencia general del arte. El poeta lírico no es un hombre que se entrega al juego de los sentimientos; el simple ser arrastrado por las emociones es sentimentalismo pero no arte. Un artista que no está absorbido por la contemplación y creación de formas sino por su propio placer, más bien, o

por su degustar la alegría o la pena, se convierte en un sentimental. Por lo tanto, nos es difícil atribuir al arte lírico un carácter más subjetivo que a cualquier otro, pues implica la misma clase de encarnación y el mismo proceso de objetivación. «La poesía —escribió Mallarmé—, no está escrita con ideas, está escrita con palabras». Está escrita con imágenes, sonidos y ritmos que, como en el caso de la poesía dramática y de la representación dramática, se funden en un todo indivisible. En todo gran poema lírico encontramos esta unidad concreta e indivisible.

Lo mismo que las demás formas simbólicas, tampoco es el arte mera reproducción de una realidad acabada, dada. Constituye una de las vías que nos conducen a una visión objetiva de las cosas y de la vida humana. No es una imitación sino un descubrimiento de la realidad. Claro que no descubrimos la naturaleza a través del arte en el mismo sentido en que el científico usa el término «naturaleza». El lenguaje y la ciencia representan los dos procesos principales con los cuales aseguramos y determinamos nuestros conceptos del mundo exterior. Tenemos que clasificar nuestras percepciones sensibles y subsumirlas bajo nociones y reglas generales a los efectos de proporcionarles un sentido objetivo. Semejante clasificación es el resultado de un esfuerzo persistente hacia la simplificación. También la obra de arte implica, de la misma manera, semejante acto de condensación y de concentración. Cuando Aristóteles trató de describir la diferencia real entre poesía e historia insistió sobre este proceso. «Lo que un drama nos proporciona —afirma—, es una acción única (μα πραξις) que es en sí misma un todo completo, con toda la unidad orgánica de una criatura viva; mientras que el historiador no tiene que tratar de una acción sino de un periodo y de todo lo que ocurrió en él a una o varias personas, por muy

desconectados que hayan podido ser los diversos sucesos» (*op. cit.*, 23. 1945a. 17-19).

En este aspecto la belleza, lo mismo que la verdad, pueden ser descritas en los términos de la misma fórmula clásica: constituye una unidad en la multiplicidad. Pero en los dos casos existe un acento diferente. El lenguaje y la ciencia son abreviaturas de la realidad; el arte, una intensificación de la realidad. El lenguaje y la ciencia dependen del mismo proceso de «abstracción», mientras que el arte se puede describir como un proceso continuo de «concreción». En nuestra descripción científica de un objeto comenzamos con un gran número de observaciones que, a primera vista, no son más que un conglomerado suelto de hechos dispersos; pero, a medida que caminamos, estos fenómenos singulares tienden a adoptar una forma definida y a convertirse en un todo sistemático. Lo que va buscando la ciencia es cierto rasgo central de un objeto dado del cual puedan derivarse todas las cualidades particulares.

Si un químico conoce el número atómico de cierto elemento posee la clave para una visión plena de su estructura y constitución. Con este número puede deducir todas sus propiedades características. El arte no admite este género de simplificación conceptual y de generalización deductiva; no indaga las cualidades o causas de las cosas sino que nos ofrece la intuición de sus formas. Tampoco es esto, en modo alguno, una mera repetición de algo que ya teníamos antes. Es un descubrimiento verdadero y genuino. El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza lo mismo que el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales. Todos los grandes artistas de todos los tiempos se han dado cuenta de esta misión especial y de este don especial del arte. Leonardo de Vinci hablaba de la finalidad de la escultura y de la pintura en términos de *saper*

*vedere*. Según él, el pintor y el escultor son los grandes maestros en el reino del mundo visible, porque la percepción de las formas puras de las cosas en modo alguna es un don instintivo, un don de la naturaleza. Hemos podido tropezar con un objeto de nuestra experiencia sensible ordinaria miles de veces sin haber visto jamás su forma. Estamos bastante perdidos si se nos pide que describamos, no cualidades de los objetos físicos, sino su pura forma y estructura visuales. El arte llena este vacío. En él vivimos en el reino de las formas puras y no en el del análisis y escrutinio de los objetos sensibles o del estudio de sus efectos.

Desde un punto de vista verdaderamente teórico podemos suscribir las palabras de Kant cuando dice que la matemática es el orgullo de la razón humana; pero tenemos que pagar un precio muy elevado por este triunfo de la razón científica. La ciencia significa abstracción y la abstracción representa, siempre, un empobrecimiento de la realidad. Las formas de las cosas, tales como son descritas por los conceptos científicos, tienden a convertirse, cada vez más, en meras fórmulas de una simplicidad sorprendente. Una fórmula única, como la ley de la gravitación de Newton, parece comprender y explicar toda la estructura de nuestro universo material, parece como si la realidad no sólo fuera accesible a nuestras abstracciones científicas sino que éstas la podrían agotar. Tan pronto como nos acercamos al campo del arte vemos que se trata de una ilusión, porque los aspectos de las cosas son innumerables y varían de un momento a otro. Sería vano cualquier intento de abarcarlos con una simple fórmula. El dicho de Heráclito de que el sol es nuevo cada día es verdad para el sol del artista si no lo es para el sol del científico. Cuando el científico describe un objeto lo caracteriza con una serie de números, con sus

constantes físicas y químicas. El arte no sólo tiene un propósito diferente sino un objeto diferente. Si decimos que dos artistas pintan el mismo paisaje describimos nuestra experiencia estética muy inadecuadamente. Desde el punto de vista del arte, esa pretendida igualdad es ilusoria, no podemos hablar de una misma cosa como asunto de los dos pintores. El artista no retrata o copia un cierto objeto empírico, un paisaje con sus colinas y montañas, con sus ríos y escarpadas; lo que nos ofrece es la fisonomía individual y momentánea del paisaje; trata de expresar la atmósfera de las cosas, el juego de luces y sombras. Un paisaje no es el mismo al amanecer, al mediodía, en un día de lluvia o de sol. Nuestra percepción estética muestra una variedad mucho mayor y pertenece a un orden mucho más complejo que nuestra percepción sensible ordinaria. En la percepción sensible nos damos por satisfechos al captar los rasgos comunes y constantes de los objetos que nos rodean; la experiencia estética es incomparablemente más rica, está preñada de infinitas posibilidades que quedan sin realizar en la experiencia sensible ordinaria. En la obra del artista estas posibilidades se actualizan; salen a la luz y toman una forma definida. La circunstancia del carácter inexhaustible del aspecto de las cosas es uno de los grandes privilegios y uno de los encantos más profundos del arte.

El pintor Ludwig Richter nos cuenta en sus memorias que una vez, en Tívoli, él y tres amigos salieron a pintar el mismo paisaje. Todos estaban decididos a no desviarse de la naturaleza deseando reproducir lo que veían con la mayor fidelidad posible. No obstante, el resultado fue cuatro cuadros totalmente diferentes, tan diferentes entre sí como las personalidades de los artistas. De esta experiencia deducía el pintor que no existe lo que se llama visión objetiva y que la forma y el color son siempre captados a

tenor del temperamento individual[139]. Tampoco los más resueltos campeones de un naturalismo riguroso y sin compromisos pueden ignorar o negar este factor. Emilio Zola define la obra de arte como «un rincón de la naturaleza visto a través de un temperamento». Con la palabra «temperamento» no se alude a la mera singularidad o idiosincrasia. Cuando estamos absortos en la contemplación de una gran obra de arte no sentimos una separación entre el mundo subjetivo y el objetivo; no vivimos en la realidad plena y habitual de las cosas físicas ni tampoco vivimos, por completo, en una esfera individual. Más allá de estas dos esferas detectamos un nuevo reino, el de las formas plásticas, musicales o poéticas, y estas formas poseen una verdadera universalidad. Kant distingue rigurosamente entre lo que llama «universalidad estética» y la «validez objetiva» que corresponde a nuestros juicios lógicos y científicos[140]. En nuestros juicios estéticos, sostiene, no nos hallamos interesados con el objeto en cuanto tal sino con la pura contemplación del mismo. La universalidad estética significa que el predicado de belleza no está restringido a un sujeto especial sino que se extiende a todo el campo de los sujetos juzgadores. Si la obra de arte no fuera más que el capricho y la locura de un artista, no poseería comunicabilidad universal. La imaginación del artista no inventa arbitrariamente las formas de las cosas. Nos muestra estas formas en su verdadera figura, haciéndolas visibles y recognoscibles. Escoge un determinado aspecto de la realidad, pero este proceso de selección es, al mismo tiempo, de objetivación. Una vez que hemos entrado en su perspectiva, nos vemos obligados a mirar el mundo con sus ojos. Parece como si jamás hubiéramos visto el mundo con esta luz peculiar y, sin embargo, estamos convencidos de que esta luz es algo más que una vislumbre momentánea;

por virtud de la obra de arte se ha convertido en duradera y permanente. Una vez que la realidad nos ha sido revelada en esta forma particular, seguimos viéndola en tal forma. Es difícil, por lo tanto, mantener una distinción neta entre las artes objetivas y las subjetivas, entre las representativas y expresivas. Los frisos del Partenón o una misa de Bach, la madona de la Sixtina de Miguel Ángel o un poema de Leopardi, una sonata de Beethoven o una novela de Dostoievski no son ni puramente representativos ni meramente expresivos. Son simbólicos, en un sentido nuevo y más profundo. Las obras de los grandes poetas líricos —un Goethe, un Hölderlin, un Wordsworth, un Shelley— no nos ofrecen *disjecta membra poetae*, fragmentos dispersos e incoherentes de la vida del poeta. No son, sencillamente, un brote momentáneo de un sentimiento apasionado sino que revelan una unidad y continuidad profundas. Por otra parte, los grandes escritores trágicos y cómicos —Eurípides y Shakespeare, Cervantes y Molière— no nos entretienen con escenas desgajadas del espectáculo de la vida; en sí mismas estas escenas no son más que sombras fugitivas. Pero he aquí que, de pronto, comenzamos a ver tras esas sombras y a encararnos con una nueva realidad. A través de sus caracteres y de sus acciones el poeta cómico y el trágico nos revelan su visión de la vida humana en conjunto, su grandeza y flaqueza, su sublimidad y lo que tiene de grotesco.

> «El arte —escribe Goethe— no debe tratar de emular a la naturaleza en su amplitud y profundidad. Se ciñe a la superficie de los fenómenos naturales pero posee su propia hondura, su propio poder; cristaliza los momentos más altos de estos fenómenos superficiales reconociendo en ellos el carácter de legalidad, la perfección de la proporción armónica, el ápice de la belleza, la dignidad de lo significativo, la altura de la pasión». («Notas para una traducción de Diderot», *Essai sur la peinture*, en *Werke*, XLV, 260).

Esta fijación de los momentos más altos de los fenómenos

no es una imitación de cosas físicas y tampoco un rezumar de sentimientos poderosos, sino una interpretación de la realidad, pero no a través de conceptos sino de intuiciones; no a través del medio del pensamiento sino de las formas sensibles.

Desde Platón hasta Tolstoi se ha acusado al arte de excitar nuestras emociones y de perturbar así el orden y la armonía de nuestra vida moral. La imaginación poética, según Platón, riega nuestra experiencia de placer y de cólera, de deseo y de pena y los hace prosperar; cuando lo que convenía era que se marchitaran en sequedad[141]. Tolstoi ve en el arte un foco de infección. «La infección no sólo es un signo del arte sino que el grado de infección es, también, la única medida de excelencia en el arte». La falla de esta teoría es patente; Tolstoi suprime un factor fundamental del arte, el factor de la forma. La experiencia estética —la experiencia de la contemplación— es un estado psíquico diferente de la frialdad de nuestro juicio teórico y del prosaísmo de nuestro juicio moral. Se halla colmada de las más vivas energías de la pasión, pero la pasión se encuentra transformada en cuanto a su naturaleza y a su sentido. Wordsworth define la poesía como «emoción rememorada en reposo». Pero el reposo o sosiego que sentimos con la poesía grande no es el del recuerdo. Las emociones despertadas por el poeta no pertenecen a un remoto pasado, están aquí, vivas e inmediatas. Nos damos cuenta de toda su fuerza, pero esta fuerza tiende hacia una nueva dirección. Es, más bien, vista que inmediatamente sentida. Nuestras pasiones ya no son poderes oscuros e impenetrables, se hacen, como si dijéramos, transparentes. Shakespeare nunca nos ofrece una teoría estética; no especula acerca de la naturaleza del arte. Sin embargo, en el único pasaje en el que habla del carácter y la función del arte dramático todo el acento se pone en

este punto. «La finalidad de la comedia —explica Hamlet—, lo mismo en un principio que ahora, fue y es, como si dijéramos, poner el espejo ante la naturaleza; mostrar a la virtud su propio carácter, al escarnio su propia imagen y a la época y al cuerpo del tiempo su forma y consistencia». Pero la imagen de una pasión no es la pasión misma. El poeta que representa una pasión no nos infecta con ella. En los dramas de Shakespeare no somos infectados por la ambición de Macbeth, por la crueldad de Ricardo III o por los celos de Otelo; no estamos a la merced de estas emociones; miramos a través de ellas y tratamos de penetrar en su verdadera naturaleza y esencia. En este sentido la teoría de Shakespeare sobre el arte dramático, si es que tiene una teoría, se halla de completo acuerdo con la concepción de las bellas artes de los grandes pintores y escultores del Renacimiento. Hubiera suscrito las palabras de Leonardo de Vinci cuando dice que el *saper vedere* es el don supremo del artista. Los grandes pintores nos muestran las formas de las cosas exteriores; los grandes dramaturgos las de nuestra vida interior. El arte dramático descubre una nueva anchura y profundidad de la vida. Nos suministra una percatación de cosas y destinos humanos, de grandeza y miseria en comparación con las cuales nuestra existencia corriente parece pobre y trivial. Todos sentimos, de una manera vaga y tenue, las infinitas potencialidades de la vida que aguardan silenciosas el momento en que han de ser despertadas de su somnolencia a la luz clara e intensa de la conciencia. No es el grado de infección sino el de intensidad e iluminación lo que mide la excelencia del arte.

Si aceptamos esta idea podremos comprender mejor un problema con que tropezamos en la teoría aristotélica de la catarsis. No es necesario abordar todas las dificultades del término aristotélico ni los innumerables esfuerzos de los

comentaristas para aclararlas[142]. Lo que parece diáfano y admitido generalmente en la actualidad es que el proceso catártico descrito por Aristóteles no significa una purificación o cambio en el carácter y cualidad de las pasiones mismas sino en el alma humana. Con la poesía trágica el alma adquiere una nueva actitud frente a sus emociones, experimenta compasión y temor pero, en lugar de ser perturbada y desazonada, es conducida a un estado de sosiego y de paz. A primera vista, parece contradictorio, porque lo que Aristóteles considera como efecto de la tragedia es una síntesis de dos factores que, en la vida real, en nuestra existencia práctica, se excluyen entre sí. Se piensa que la máxima intensificación de nuestra vida emotiva nos proporciona, al mismo tiempo, un sentido de sosiego. Vivimos a través de nuestras pasiones sintiendo todo su rango y su máxima tensión, pero en cuanto pasamos el umbral del arte dejamos detrás de nosotros la áspera urgencia, la compulsión de nuestras emociones. El poeta trágico no es el esclavo sino el dueño de sus emociones y es capaz de comunicar esta maestría a los espectadores. En su obra no somos arrebatados por nuestras emociones. La libertad estética no es la ausencia de las pasiones, no es la apatía estoica sino todo lo contrario. Significa que nuestra vida emotiva adquiere su vigor máximo y que en este vigor cambia de forma, o que ya no vivimos en la realidad inmediata de las cosas sino en un mundo de puras formas sensibles. En este mundo todos nuestros sentimientos experimentan una especie de transustanciación con respecto a su esencia y a su carácter. Las pasiones son liberadas de su carga material, sentimos su forma y su vida pero no su pesadumbre. La calma de la obra de arte es, paradójicamente, una calma dinámica y no estática; el arte nos ofrece los movimientos del alma humana en toda su

profundidad y variedad. La forma, la medida y el ritmo de estas emociones no se pueden comparar con ningún estado emotivo en particular. No sentimos en el arte una cualidad emotiva simple o singular. Es el proceso dinámico de la vida misma, la oscilación constante entre polos opuestos, entre pena y alegría, esperanza y temor, exaltación y desesperación. Dotar de forma estética a nuestras pasiones significa transformarlas en un estado libre y activo. En la obra del artista el poder mismo de la pasión se ha convertido en plasmador.

Puede objetarse que todo esto se aplica al artista pero no a nosotros, los espectadores y oyentes, pero tal reparo significaría una incomprensión del proceso artístico. Lo mismo que el proceso del lenguaje, el proceso artístico es dialógico y dialéctico. No se abandona al espectador a un papel puramente pasivo. No podemos comprender una obra de arte sin, en cierto grado, repetir y reconstruir el proceso creador que le ha dado vida. Por la naturaleza de este proceso las pasiones se transforman en acciones. Si en la vida real tuviéramos que soportar todas las emociones que vivimos en el *Edipo* de Sófocles o en el *Rey Lear* de Shakespeare, difícilmente podríamos sobrevivir al choque y a la tensión. El arte transforma estos dolores y daños, estas crueldades y atrocidades en medios de autoliberación, proporcionándonos así una libertad interior que no puede ser alcanzada por ninguna otra vía.

Por consiguiente, el intento de caracterizar una obra de arte por algún rasgo emotivo particular ha de ser inevitablemente injusto con ella. Si el arte trata de expresar, no un estado especial sino el verdadero proceso dinámico de nuestra vida interior, semejante cualificación difícilmente dejará de ser fragmentaria y superficial. El arte nos debe proporcionar siempre «moción» mejor que «emoción».

Hasta esa distinción entre arte trágico y cómico tiene más de convencional que de necesaria. Se refiere al contenido y a los motivos pero no a la forma y a la esencia. Platón negó la existencia de estas fronteras artificiales y tradicionales. Al final del *Banquete* nos presenta a Sócrates conversando con Agatón, el poeta trágico y con Aristófanes, el poeta cómico. Sócrates obliga a los dos poetas a reconocer que el trágico verdadero es el verdadero artista en la comedia y viceversa[143]. Un comentario de este pasaje tenemos en el *Filebo*; en la comedia, lo mismo que en la tragedia —sostiene Platón en este diálogo—, experimentamos siempre un sentimiento mixto de agrado y de pena. El poeta sigue las leyes de la naturaleza misma, puesto que retrata la comedia y tragedia de la vida[144]. En todo gran poema —en los dramas de Shakespeare, en la *Divina comedia* y en el *Fausto* — pasamos a través de todo el juego de emociones humanas. Si fuéramos incapaces de captar los matices más delicados de las diversas variedades del sentimiento, incapaces de seguir las variaciones continuas de ritmo y de tono, si no fuéramos conmovidos por cambios dinámicos repentinos, no podríamos comprender ni sentir una creación poética. Es posible hablar del temperamento individual del artista, pero la obra de arte, como tal, no tiene ningún temperamento; no podemos subsumirla bajo ningún concepto psicológico genérico tradicional. Hablar de la música de Mozart como alegre, de la de Beethoven como grave, sombría o sublime revelaría un gusto poco penetrante. También en este caso la distinción entre tragedia y comedia resulta insignificante. La cuestión de si el *Don Juan* de Mozart es una tragedia o una ópera bufa apenas si merece respuesta. La composición de Beethoven basada en el *Himno a la alegría* de Schiller expresa el grado mayor de jocundia, pero cuando la estamos escuchando no olvidamos por un momento los trágicos

acentos de la *Novena Sinfonía*. Estos contrastes deben estar presentes y ser sentidos con toda su fuerza. Nuestra experiencia estética se funde en un todo indivisible. Lo que escuchamos es la escala de las emociones humanas desde la nota más baja hasta la más alta; es la moción y conmoción de todo nuestro ser. Tampoco los grandes comediógrafos nos pueden ofrecer una belleza ligera. Su obra se halla, a menudo, impregnada de una gran amargura. Aristófanes es uno de los críticos más agudos y duros de la naturaleza humana; Moliere nunca es más grande que en el *Misántropo* o en *Tartufo*. Sin embargo, la amargura de los grandes escritores cómicos no es la alacridad del satírico o la severidad del moralista. No nos conduce a un veredicto moral sobre la naturaleza humana. El arte cómico posee en el más alto grado la facultad, común a todo el arte, de la visión simpática. En virtud de esta facultad puede aceptar la vida humana con sus defectos y debilidades, con sus locuras y vicios. El gran arte cómico ha sido siempre una especie de *encomium moriae*, un elogio de la locura. En la perspectiva cómica todas las cosas comienzan a ofrecer una faz nueva. Acaso nunca estemos tan cerca de nuestro mundo humano como en las obras de los grandes escritores cómicos —en el *Don Quijote* de Cervantes, en el *Tristram Shandy* de Sterne o en los *Papeles de Mister Pickwick* de Dickens. Nos percatamos de los detalles más minuciosos; vemos este mundo en toda su estrechez, en toda su mezquindad y en toda su necedad. Vivimos en este mundo angosto pero ya no estamos aprisionados por él. Tal es el carácter peculiar de la catarsis cómica. Las cosas y los sucesos empiezan a perder su peso natural; el desdén se disuelve en risa y la risa es una liberación.

Esta belleza no es una propiedad inmediata de las cosas y el hecho de que implica necesariamente una relación con el

espíritu humano es punto en el que parecen coincidir casi todas las teorías estéticas. En su ensayo sobre el *standard of taste* —patrón del gusto— nos dice Hume: «La belleza no es una cualidad de las cosas mismas; existe únicamente en el espíritu que las contempla». Esta afirmación es ambigua. Si entendemos espíritu en el sentido propio de Hume y nos figuramos el yo como un mero haz de impresiones, será difícil encontrar en semejante haz el predicado que designamos como belleza. Ésta no puede ser definida por su mero *percipi*, como «ser percibido»; tiene que definirse en términos de una actividad del espíritu, de la función de percibir y por una dirección característica de esta función. No consiste en perceptos pasivos; es un modo, un proceso de perceptualización. Pero este proceso no es meramente de carácter subjetivo; por el contrario, constituye una de las condiciones de nuestra visión de un mundo objetivo. El ojo artístico no es un ojo pasivo que recibe y registra la impresión de las cosas; es constructivo, y únicamente mediante actos constructivos podemos descubrir la belleza de las cosas naturales. El «sentido de la belleza» es la susceptibilidad para la vida dinámica de las formas y esta vida no puede ser aprehendida sino por el correspondiente proceso dinámico en nosotros.

En realidad, esta polaridad que, como hemos visto, es una condición inherente a la belleza, ha conducido en las diversas teorías estéticas a interpretaciones diametralmente opuestas. Según Alberto Durero el verdadero don del artista consiste en «extraer» belleza de la naturaleza. «Pues verdaderamente el arte está en la naturaleza y quien lo puede extraer, ése lo tiene[145]». Por otra parte, encontramos teorías espiritualistas que niegan toda conexión entre la belleza del arte y la llamada belleza de la naturaleza. La «belleza de la naturaleza» se entiende únicamente como una

metáfora. Croce nos dice que no es más que retórica eso de hablar de una ribera o de un árbol bellos. Para él, la naturaleza es estúpida si se la compara con el arte; es muda si el hombre no la hace hablar. Se puede resolver acaso la contradicción entre estas concepciones distinguiendo agudamente entre «belleza orgánica» y «belleza estética». Existen diversas bellezas naturales que no tienen un carácter específicamente estético. La belleza orgánica de un paisaje no es la misma que la belleza estética que sentimos ante las obras de un gran paisajista, y precisamente nosotros, los espectadores, nos damos perfecta cuenta de esa diferencia. Puedo pasearme por una comarca y sentir sus encantos; puedo gozar de la dulzura de sus aires, de la frescura de sus aguas, de la variedad y alegría de sus colores y de las fragancias de sus flores. Pero puedo experimentar un súbito cambio en mi estado de espíritu. Comienzo a ver el paisaje con ojos de artista, comienzo a formar una pintura. He entrado en un nuevo reino, en el reino de las «formas» vivas, no de las «cosas» vivas. Ya no vivo en la realidad inmediata de las cosas sino en el ritmo de las formas espaciales, en la armonía y contraste de los colores, en el equilibrio de luz y de sombras. La experiencia estética consiste en esta absorción por el aspecto dinámico de las formas.

Las controversias entre las diversas escuelas estéticas se pueden reducir, en cierto sentido, a un solo punto. Lo que todas no pueden menos de reconocer es que el arte constituye un «universo de discurso» independiente. Hasta los más radicales defensores de un realismo estricto, que pretenden limitar el arte a una función mimética, admiten el poder específico de la imaginación artística; pero las diversas escuelas difieren en cuanto a valoración. Las teorías clásicas y neoclásicas no estimulan el juego libre de la

imaginación. Según su punto de vista, la imaginación del artista es un gran don, pero más bien equívoco. El mismo Boileau no negaba que, psicológicamente hablando, el don de la imaginación fuera indispensable para todo verdadero poeta, pero si el poeta se abandona al mero juego de este impulso general, de este poder instintivo, nunca logrará la perfección. La imaginación del poeta debe ser guiada y vigilada por la razón y sometida a sus reglas. Cuando el poeta se desvía de lo natural, también debe respetar las leyes de la razón y éstas le confinan al campo de lo probable. El clasicismo francés define este campo en términos puramente objetivos. Las unidades gramaticales de espacio y tiempo se convierten en hechos físicos mensurables por un patrón lineal o por un reloj.

La teoría romántica del arte introdujo una concepción completamente diferente del carácter y función de la imaginación poética. Esta teoría no es la obra de la llamada escuela romántica alemana. Ha sido desarrollada mucho antes y comenzó a desempeñar un papel decisivo durante el siglo XVIII en la literatura francesa y en la inglesa. Una de sus expresiones mejores y más concisas la encontramos en las *Conjeturas sobre la composición original* de Eduardo Young (1759). «La pluma de un escritor original —dice Young—, igual que la varita de Armida, saca de un yermo estéril una florida primavera». Desde este momento, la idea clásica de lo probable fue sustituida, cada vez más, por su contraria. Se cree que lo maravilloso y prodigioso son los únicos temas que permiten un verdadero tratamiento poético. Podemos recorrer paso a paso el desarrollo de este nuevo ideal en la estética del siglo XVIII. Los críticos suizos Bodmer y Breitinger apelan a Milton para justificar lo «prodigioso en la poesía[146]». Lo maravilloso predomina poco a poco y eclipsa a lo probable como tema literario. La nueva teoría

parecía como encarnada en las obras de los mayores poetas. El mismo Shakespeare (*Sueño de una noche de verano*, acto V, esc. 1) la ha ilustrado con su descripción de la imaginación del poeta:

*El lunático, el amante y el poeta*
*están hechos de fantasía:*
*uno ve más demonios que puede contener el ancho infierno,*
*éste es el loco;*
*el amante, frenético, ve las bellezas de Elena en una frente egipcia;*
*la mirada del poeta, que se mueve con una fina locura,*
*va del cielo a la tierra, de la tierra al cielo;*
*y como la imaginación encarna*
*las formas de desconocidas cosas, la pluma del poeta*
*las convierte en figuras y a naderías de aire*
*da morada y nombre.*

Sin embargo, la concepción romántica de la poesía no encuentra una base sólida en Shakespeare. Si tenernos necesidad de una prueba de que el mundo del artista no es un universo meramente fantástico no encontraremos testimonio mejor ni más clásico que el de Shakespeare. La luz con la que ve la naturaleza y la vida humana no es una pura luz fantástica encendida en la fantasía. Pero existe también otra forma de imaginación con la que la poesía parece estar en conexión indisoluble. Cuando Vico esbozó su primer ensayo sistemático para crear una lógica de la imaginación se volvió al mundo del mito. Nos habla de tres edades diferentes: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad del hombre. Tenemos que buscar el origen

verdadero de la poesía en las dos primeras edades. La humanidad no pudo comenzar con el pensamiento abstracto o con un lenguaje racional; tuvo que pasar por la edad del lenguaje simbólico, del mito y de la poesía. Los pueblos primitivos no pensaban en conceptos sino en imágenes poéticas; hablaban fabulando y escribían jeroglíficos. El poeta y el mitopoeta parecen vivir en el mismo universo, se hallan dotados del mismo poder fundamental, el poder de la personificación, no pueden contemplar ningún objeto sin prestarle una vida interior y una forma personal. El poeta moderno vuelve a menudo su mirada a las edades míticas, a la edad divina o la heroica, como a un paraíso perdido. En su poema *Los dioses de Grecia* expresa Schiller este sentimiento; pretende evocar los tiempos de los poetas griegos para los que el mito no era una alegoría vacía sino un poder vivo. Los poetas anhelan esta edad dorada de la poesía en la cual todas las cosas estaban llenas de dioses, toda colina era la morada de una ninfa y cada árbol la habitación de una dríade.

Esta lamentación del poeta moderno parece infundada, pues uno de los mayores privilegios del arte es que nunca puede perder esta edad divina. Nunca se secan las fuentes de la creación fantástica, porque en ella son indestructibles e inagotables. En cada edad y en cada gran artista la operación de la imaginación reaparece en formas nuevas y con nueva fuerza. En los poetas líricos, sobre todo, sentimos este renacimiento y regeneración continuos. No pueden tocar una cosa sin insuflarle su propia vida interior. Wordsworth (*Preludio*) ha descrito este don como el poder peculiar de su poesía:

*a toda forma natural, rocas, frutos o flores,*
*a las mismas piedras que cubren el camino,*
*insuflé una vida moral: vi que sentían,*

*o las incliné a algún sentimiento: la gran masa*
*queda bañada en un alma viva y todo*
*lo que yo veo respira con un sentido interior.*

Pero con todos estos poderes de invención y de animación universal no nos hallamos sino en la antesala del arte. El artista no sólo debe sentir el sentido interior de las cosas y su vida moral sino exteriorizar sus sentimientos. La fuerza mayor y más característica de la imaginación artística se manifiesta en este último acto. La exteriorización significa una encarnación visible o tangible no sólo en un medio material especial —en yeso, bronce o mármol— sino en formas sensibles, en ritmos, en pautas dibujadas, en líneas y figuras, en formas plásticas. Esta estructura, el equilibrio y el orden de estas formas es lo que nos afecta en la obra de arte. Toda obra tiene su propio lenguaje característico, que es inconfundible e incambiable. Los lenguajes de las diversas artes pueden ser colocados en conexión como, por ejemplo, cuando un poema lírico es puesto en música o cuando se ilustra un poema; pero no pueden ser traducidos uno en otro. Cada lenguaje tiene que cumplir una misión especial en la arquitectónica del arte.

> «Los problemas de la forma que surgen de esta estructura arquitectónica —nos dice Adolf Hildebrand—, aunque no nos son dados de un modo inmediato y evidente por la naturaleza, constituyen, sin embargo, los verdaderos problemas del arte. El material adquirido mediante un estudio directo de la naturaleza se transforma, por el proceso arquitectónico, en una unidad artística. Cuando hablamos del aspecto imitativo del arte nos estamos refiriendo al material que no ha sido desarrollado todavía de esta manera. Mediante el desarrollo arquitectónico la escultura y la pintura pasan de la esfera del mero naturalismo al reino del arte verdadero». (Das *Problem der Form in der bildenden Kunst*, p. 12 de la trad. inglesa).

También en la poesía encontramos este desarrollo arquitectónico; sin él, la imitación o la invención poética perdería su fuerza. Los horrores del infierno de Dante serían horrores oprimentes, los éxtasis de su paraíso sueños

visionarios, si no estuvieran modelados en una nueva forma por la magia de la dicción y el verso de Dante.

En su teoría de la tragedia subrayaba Aristóteles la invención de la trama trágica. Pensaba que, entre todos los ingredientes necesarios de la tragedia —espectáculo, caracteres, fábula, dicción, melodía y pensamientos— la combinación de las peripecias de la fábula ή των πραγμάτων σύνταξις era lo más importante, porque la tragedia es, esencialmente, no una imitación de personas sino de la acción y de la vida. En un drama los personajes no actúan para retratar caracteres sino que los caracteres se representan a los fines de la acción. Es imposible una tragedia sin acción, pero puede haber tragedia sin carácter[147]. El clasicismo francés adoptó y subrayó esta teoría aristotélica. Corneille insiste constantemente sobre este punto en los prefacios de sus obras; habla con orgullo de su tragedia *Heraclius* porque en ella la trama era tan complicada que había menester de un esfuerzo intelectual especial para comprenderla y descubrirla. Es claro, sin embargo, que este género de actividad y de placer intelectuales no constituye un elemento necesario del proceso artístico. El goce de los argumentos de Shakespeare, el seguir con el más vivo interés las diversas peripecias de Otelo, Macbeth o Lear, no quiere decir, necesariamente, que uno comprenda y sienta el arte trágico de Shakespeare. Sin el lenguaje de Shakespeare, sin el poder de su dicción dramática, todo esto dejaría de impresionarnos. No es posible separar el contexto de un poema de su forma, del verso, de la melodía, del ritmo. Estos elementos formales no son meros recursos externos o técnicos para reproducir una intuición determinada sino parte integrante de la intuición artística misma.

La teoría de la imaginación poética alcanza su punto

culminante en el pensamiento romántico. No es ya esa especial actividad humana que construye el mundo humano del arte; posee ahora un valor metafísico universal. La imaginación poética es la única clave de la realidad. El idealismo de Fichte se basa en esta concepción de la imaginación productora. Schelling nos dice en su *Sistema de idealismo trascendental* que el arte es la consumación de la filosofía. En la naturaleza, en la moral, en la historia seguimos viviendo en los propileos de la sabiduría filosófica mientras que, con el arte, entramos en el santuario mismo. Los escritores románticos, tanto en verso como en prosa, se expresaron en el mismo sentido; se sintió que la distinción entre poesía y filosofía era vana y superficial. Según Friedrich Schlegel, la misión suprema de un poeta moderno consiste en tender hacia una nueva forma de poesía que él describe como «poesía trascendental». Ningún otro género puede proporcionarnos la esencia del espíritu poético, la «poesía de la poesía[148]».

Poetizar la filosofía y filosofizar la poesía, he aquí la meta suprema de todos les pensadores románticos.

El verdadero poema no es la obra del artista individual: es el universo mismo, la obra única del arte que se está perfeccionando constantemente a sí misma. Por esto, los más profundos misterios de las artes y ciencias pertenecen a la poesía[149]. «Poesía —dice Novalis— es lo que es absoluta y genuinamente real. Tal es el núcleo de mi filosofía. Cuanto más poético, tanto más verdadero».

Con esta concepción, la poesía y el arte parecen levantarse a un rango de dignidad que jamás habían gozado antes; se convirtieron en un *novum organum* para descubrir la riqueza y profundidad del universo. Sin embargo, este encomio exuberante y extático de la imaginación poética

cuenta con sus limitaciones estrictas. A los fines de lograr su propósito metafísico, los románticos tuvieron que hacer un sacrificio serio, se declaró que lo infinito era el verdadero, digamos, el único tema del arte. Unicamente puede ser artista, según Federico Schlegel, quien posee una religión propia, una concepción original de lo infinito[150]. Pero en tal caso ¿qué ocurre con el mundo finito, el mundo de la experiencia sensible? Es obvio que no puede pretender a la belleza. Frente al universo verdadero, el universo del poeta y del artista, encontramos nuestro mundo común y corriente, desprovisto de toda belleza poética. Un dualismo de este género es rasgo esencial de las teorías románticas del arte. Cuando Goethe comenzó a publicar los Años *de aprendizaje de Guillermo Meister* los primeros críticos románticos saludaron la aparición de la obra con las manifestaciones más extravagantes de entusiasmo. Novalis veía en Goethe la encarnación del espíritu poético de la tierra. Pero al continuarse la obra, cuando las figuras románticas de Mignon y el arpista fueron oscurecidas por caracteres más realistas y por sucesos más prosaicos, Novalis se sintió profundamente decepcionado. No sólo rectificó su primer juicio sino que llegó a llamar a Goethe traidor a la causa de la poesía. Se consideró a *Wilhelm Meister* como una sátira, como un verdadero *Candide* en contra de la poesía. Cuando la poesía pierde de vista lo maravilloso pierde su sentido y su justificación. La poesía no puede habitar en nuestro mundo trivial y común. Lo maravilloso, lo prodigioso y lo misterioso son los únicos temas que permiten un verdadero tratamiento poético.

Esta concepción de la poesía, sin embargo, representa más bien una cualificación y una limitación que una explicación genuina del proceso creador del arte. Cosa curiosa, los grandes realistas del siglo XIX han tenido a este respecto una

visión más aguda del proceso artístico que sus adversarios románticos; sostenían un naturalismo radical sin compromisos y precisamente este naturalismo les condujo a una concepción más profunda de la forma artística. Negando las formas puras de las escuelas idealistas, concentraron su atención en el aspecto material de las cosas. En virtud de esta aguda concentración fueron capaces de superar el dualismo convencional entre la esfera poética y la prosaica. Según los realistas, la naturaleza de una obra de arte no depende de la grandeza o mezquindad de su tema; ninguno es impermeable a la energía formadora del arte. Uno de los triunfos mayores del arte consiste en hacer uso de las cosas corrientes en su forma real y a su verdadera luz. Balzac se sumió en los rasgos más triviales de la «comedia humana»; Flaubert llevó a cabo análisis profundos de los caracteres más ordinarios; en algunas de las novelas de Emilio Zola tropezamos con descripciones minuciosas de la estructura de una locomotora, de una casa habitación, de una mina de carbón. Ningún detalle técnico, por muy insignificante que fuera, era omitido. Sin embargo, se puede observar que un gran poder imaginativo recorre las obras de todos estos realistas, que no es inferior en modo alguno al de los escritores románticos. El hecho de que este poder no pudiera ser reconocido abiertamente significó una seria deficiencia de las teorías naturalistas del arte. En sus intentos por refutar las concepciones románticas de una poesía trascendental retornaron a la vieja definición como «imitación de la naturaleza». Al hacerlo así, descuidaron el punto principal, pues no reconocieron el carácter simbólico del arte. Si admitiéramos semejante caracterización, no habría escape a las teorías metafísicas del romanticismo; pero si el arte es simbolismo, el simbolismo del arte tiene que ser entendido en un sentido inmanente y no

trascendente. La belleza es lo infinito presentado finitamente, según Schelling. Pero el tema real del arte no es el Infinito metafísico de Schelling ni tampoco lo Absoluto de Hegel. Hay que buscarlo en ciertos elementos estructurales fundamentales de nuestra experiencia sensible, en las líneas, en las figuras, en las formas arquitectónicas y musicales. Estos elementos están, por decirlo así, omnipresentes. Libres de todo misterio, se hallan patentes y al descubierto; son visibles, audibles, tangibles. En este sentido, no dudó Goethe en decir que el arte no pretende mostrar la profundidad metafísica de las cosas sino que roza la superficie de los fenómenos naturales. Esta superficie no se da de modo inmediato, la conocemos antes de descubrirla en las obras de los grandes artistas. Mas este descubrimiento no se halla confinado a un campo especial. En el mismo grado que el lenguaje humano puede expresar toda cosa, lo mismo la más alta que la más baja, el arte puede abarcar e impregnar la esfera entera de la experiencia humana. Nada del mundo físico o moral, ninguna cosa natural ni ninguna acción humana se halla excluida, por naturaleza y esencia, del reino del arte, porque nada resiste a su proceso formador y creador. *Quicquid essentia dignum est*, dice Bacon en su *Novum Organum, id etiam scientia dignum est* (Liber I, Aphor. CXX).

Esta sentencia vale tanto para el arte como para la ciencia.

Las teorías psicológicas del arte gozan de una ventaja clara y palpable sobre las metafísicas. No están obligadas a ofrecer una teoría general de la belleza. Se limitan a un tema más estrecho, se interesan únicamente por el hecho de la belleza y por su análisis descriptivo. La tarea primera del análisis psicológico consiste en determinar la clase de fenómenos a que pertenece nuestra experiencia de la belleza. Este problema no entraña dificultades. Nadie puede negar

que la obra de arte nos proporciona el placer mayor, acaso el más intenso y duradero de que es capaz la naturaleza humana. Tan pronto como escogemos este planteamiento psicológico, parece poder descifrarse el misterio del arte, nada menos misterioso que el placer y el dolor. Poner en duda estos fenómenos tan bien conocidos —no exclusivos de la vida humana sino propios de la vida en general— seria absurdo. Aquí, si en alguna parte, encontramos un δός μοι που στώ, un punto fijo e inconmovible donde plantar los pies; si logramos poner en conexión nuestra experiencia estética con este punto, habrá desaparecido toda incertidumbre en lo que respecta al carácter de la belleza y del arte.

La manifiesta sencillez de la solución parece recomendarla. Por otra parte, todas las teorías del hedonismo estético tienen los defectos de sus cualidades. Comienzan con el establecimiento de un hecho simple, innegable, obvio, pero a los pocos pasos se muestran insuficientes y se atascan. El placer es un dato inmediato de nuestra experiencia pero al ser considerado como un principio psicológico, su sentido se hace vago y ambiguo en extremo. El término se extiende sobre un campo tan ancho que cubre los fenómenos más diversos y heterogéneos. Es siempre tentador introducir un vocablo lo bastante amplio para que incluya las referencias más dispares. Sin embargo, si caemos en la tentación nos hallaremos en peligro de perder de vista diferencias significativas e importantes. Los sistemas del hedonismo ético y estético han propendido siempre a suprimir estas diferencias específicas. Kant subraya este punto en una observación característica de su *Crítica de la razón práctica.* Si la determinación de nuestra voluntad, argumenta Kant, descansa en el sentímiento de agrado y desagrado que esperamos de cualquier causa,

entonces será para nosotros lo mismo el género de ideas que vaya a afectarnos. La única cosa que nos interesa al hacer nuestra elección es, únicamente, cuan grande es este agrado, cuánto dura, cuan fácilmente se obtiene y con cuánta frecuencia se repite.

> «Lo mismo que al hombre que desea dinero para gastárselo le es igual que el oro proceda de la montaña o haya sido cernido de la arena con tal de que sea aceptado en todas partes por el mismo valor, así también, el hombre que se cuida únicamente del goce de la vida no se preguntará si las ideas son del entendimiento o de los sentidos sino, sólo, cuánto placer y de qué intensidad nos proporcionarán durante el mayor tiempo posible». (*Crítica de la razón práctica*).

Si el placer es el denominador común, lo que importa es el grado y no la clase, pues todos los placeres se hallan al mismo nivel y pueden ser reducidos a un mismo origen psicológico y biológico.

En el pensamiento contemporáneo la teoría del hedonismo estético ha encontrado su expresión más clara en la filosofía de Santayana. Según él, la belleza es el placer considerado como una cualidad de las cosas; es placer objetivado. Esto significa escamotear la cuestión. Pues ¿cómo es posible que el placer, el estado más subjetivo de nuestra psique, se objetive? «La ciencia, —dice Santayana— es la respuesta a la demanda de información y en ella preguntamos por toda la verdad y por nada más que la verdad. El arte es la respuesta a la demanda de entretenimiento… y la verdad entra en él únicamente cuando sirve a estos fines». (*The Sense of Beauty*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1896, p. 22). Si ése fuera el fin del arte tendríamos que decir entonces que el arte, en sus logros supremos, fracasa medido con este rasero. La demanda de entretenimiento puede ser satisfecha con medios mucho mejores y más baratos. Es imposible pensar que los grandes artistas trabajaron con este fin, que Miguel

Ángel construyó la basílica de San Pedro y que Dante y Milton escribieron sus poemas por fines de entretenimiento. Sin duda, hubieran suscrito el dicho de Aristóteles, que «ejercitarse uno mismo y trabajar con fines de diversión parece necio y manifiestamente infantil». (*Ética nicomaquea*, 1776b, 33). Si el arte es goce no es goce de las cosas sino de las formas. La delicia por las formas es diferente de las delicias por las cosas o de las impresiones sensibles. Las formas no pueden ser sencillamente impresas en nuestra mente sino que tenemos que producirlas para sentir su belleza. Una falla común a todos los sistemas antiguos y modernos del hedonismo estético consiste en que nos ofrecen una teoría psicológica del placer estético incapaz por completo de explicar el hecho fundamental de la creación. En la vida estética experimentamos una transformación radical. El placer mismo ya no es una mera afección sino que se convierte en una función. Porque el ojo del artista no es sencillamente un ojo que reacciona ante las impresiones sensibles o que las reproduce; su actividad no se halla limitada a recibir o registrar las impresiones de las cosas exteriores o a combinar estas impresiones en formas nuevas y arbitrarias. Un gran pintor o un gran músico no se caracteriza por su sensibilidad a los colores o a los sonidos sino por su poder para extraer de este material estático una vida dinámica de formas. Sólo en este caso puede objetivarse el placer que encontramos en el arte. Definir, por lo tanto, la belleza como placer objetivado contiene todo el problema en forma concentrada. La objetivación constituye siempre un proceso constructivo. El mundo físico, el mundo de cosas y cualidades constantes, no es un mero haz de datos sensibles ni tampoco el del arte es un haz de sentimientos y emociones. El primero depende de actos de objetivación teórica, mediante conceptos y construcciones científicas; el

segundo, de actos formativos de un tipo diferente, actos de contemplación.

Otras teorías modernas, que protestan contra los intentos de identificar el arte y el placer, se hallan expuestas a las mismas objeciones que las del hedonismo estético. Tratan de encontrar la explicación de la obra de arte conectándola con otros fenómenos bien conocidos. Sin embargo, estos fenómenos se hallan a un nivel completamente diferente; son estados pasivos del espíritu pero no activos. Podemos sorprender alguna analogía entre ambas clases, pero no reducirlas a un mismo origen metafísico o psicológico. El rasgo común y el motivo fundamental de estas teorías es su lucha contra las teorías racionalistas e intelectualistas del arte. El clasicismo francés ha convertido, en cierto sentido, la obra de arte en un problema aritmético, que tiene que ser resuelto por una especie de regla de tres. La reacción contra esta concepción era necesaria y benéfica. Pero los primeros críticos románticos, especialmente los románticos alemanes, se pasaron inmediatamente al extremo opuesto, declararon que el intelectualismo abstracto de la Ilustración no era más que un disfraz del arte. No podemos comprender la obra de arte sujetándola a reglas lógicas. Un texto de poética no nos enseña a escribir un buen poema. El arte surge de otras y más profundas fuentes. Para descubrirlas tenemos que comenzar por olvidar nuestras pautas habituales y sumergirnos en los misterios de nuestra vida inconsciente. El artista es una especie de sonámbulo que debe proseguir su vía sin la interferencia o el control de ninguna actividad consciente. Despertarlo significaría destruir su poder. «El comienzo de toda poesía —dice Friedrich Schlegel—, consiste en abolir la ley y el método de la razón, que procede racionalmente, y en sumergirnos, una vez más, en la arrebatadora confusión de la fantasía, en el caos original de

la naturaleza humana[151]». El arte es un soñar despierto al que nos entregamos voluntariamente. Esta misma concepción romántica ha dejado huella en sistemas metafísicos contemporáneos. Bergson ofreció una teoría de la belleza que se presentaba como la prueba última y más concluyente de sus principios metafísicos generales. Según él, no hay mejor ilustración del dualismo fundamental de la incompatibilidad entre intuición y razón que la obra de arte. Lo que denominamos verdad racional o científica es superficial y convencional. El arte significa la evasión de este mundo convencional hueco y estrecho; nos conduce de nuevo a las fuentes verdaderas de la realidad. Si la realidad es evolución creadora, en el poder creador del arte habremos de encontrar la evidencia de esto y la manifestación fundamental del poder creador de la vida. A primera vista, nos hallamos ante una filosofía verdaderamente dinámica o energética de la belleza; pero la intuición de Bergson no es un principio realmente activo. Es un modo de receptividad, no de espontaneidad, y la intuición estética es descrita siempre por Bergson como una facultad pasiva y no como una forma activa.

> «… el objeto del arte —escribe Bergson— consiste en adormecer los poderes activos o, más bien, resistentes de nuestra personalidad y colocarla, así, en un estado de perfecta irresponsabilidad en el cual realizamos la idea que nos es sugerida y simpatizamos con el sentimiento que es expresado. En los procesos de arte encontraremos, en una forma debilitada, una versión refinada y espiritualizada, en cierto grado de los procesos empleados comúnmente para producir el estado de hipnosis… El sentimiento de lo bello no es un sentimiento específico… todo sentimiento experimentado por nosotros asumirá un carácter estético siempre que haya sido sugerido y no causado… Así pues, tenemos distintas fases en el progreso de un sentimiento estético como en el estado de hipnotismo…». (*Essai sur les donnés immédiates de la conscience*).

Nuestra experiencia de la belleza no ofrece semejante carácter hipnótico. Mediante la hipnosis podemos forzar a un hombre a realizar ciertas acciones o imponerle algún

sentimiento, pero la belleza, en su sentido genuino y específico, no puede ser impresa en nuestro espíritu de este modo, pues para sentirla tenemos que cooperar con el artista. No basta con simpatizar con sus sentimientos sino que hay que entrar en su actividad creadora. Si el artista lograra adormecer los poderes activos de nuestra personalidad paralizaría nuestro sentido de la belleza. No es posible comunicar de este modo la aprehensión de la belleza, la percatación del dinamismo de las formas, porque depende, a la vez, de sentimientos de un género específico y de un acto de juicio y contemplación.

Una de las mayores contribuciones de Shaftesbury a la teoría del arte fue su insistencia en este punto. En sus *Moralistas* nos ofrece una explicación impresionante de la experiencia de la belleza, que él consideraba como un privilegio de la naturaleza humana.

> «Tampoco negaréis belleza —escribe Shaftesbury— al campo silvestre o a estas flores que crecen en torno nuestro, en esta verde loma. Sin embargo, por muy amables que sean estas formas naturales, la dorada yerba, el musgo argentado, el tomillo florido, la rosa silvestre, el dulce romero, no son sus bellezas las que atraen a los pacientes rebaños, encantan al cervatillo y esparcen la alegría entre las manadas. No es la *forma* lo que les regocija, sino aquello que hay debajo de la forma: les atrae lo sabroso, les impele el hambre… pues nunca la *forma* posee fuerza efectiva cuando no es contemplada, ni juzgada y examinada, y no funciona más que como nota o señal accidental de lo que aplaca al sentido excitado… Si los brutos, por lo tanto, son incapaces de conocer y gozar la belleza, por ser brutos y no tener más que sentidos… se sigue que tampoco el hombre puede concebir o gozar la belleza con esos mismos *sentidos*; toda la *belleza* de que goza lo es por vía más noble, y con la ayuda de lo que en él es más noble, su espíritu y razón». («The Moralists». Sec. 2, Parte III. Véase *Characteristics*, 1714, II, 424 s).

El elogio que hace Shaftesbury de la mente y de la razón se halla muy lejos del intelectualismo de la Ilustración. Su rapsodia sobre la belleza y el infinito poder creador de la naturaleza representa un rasgo completamente nuevo en la historia intelectual del siglo XVIII. En este aspecto fue uno de

los primeros campeones del romanticismo, pero el romanticismo de Shaftesbury era de tipo platónico. Su teoría de la forma estética era una concepción platónica por cuya virtud fue conducido a reaccionar y protestar contra el sensualismo de los empiristas ingleses[152].

La objeción hecha a la metafísica de Bergson sirve también para la teoría psicológica de Nietzsche. En uno de sus primeros ensayos, *El espíritu de la música, origen de la tragedia*, Nietzsche combate las concepciones de los grandes clasicistas del siglo XVIII. En el arte griego, nos dice, no encontramos el ideal de Winckelmann. Buscaremos en vano en Esquilo, en Sófocles o en Eurípides noble simplicidad y serena grandeza. La grandeza de la tragedia griega consiste en la profunda y extrema tensión de emociones violentas. La tragedia griega nació del culto dionisiaco; su poder era un poder orgiástico. Pero la orgía sola no pudo producir el drama griego, la fuerza de Dionisios estaba equilibrada por la fuerza de Apolo. Esta polaridad fundamental constituye la esencia de toda obra de arte verdaderamente grande. El gran arte de todos los tiempos ha surgido del entrelazamiento de dos fuerzas antagónicas, un impulso orgiástico y un estado visionario. Es el mismo contraste que existe entre el estado de sueño y el estado de intoxicación o embriaguez. Esos dos estados dan rienda suelta a toda clase de poderes artísticos desde dentro de nosotros, pero cada uno a poderes de tipo diferente. El sueño nos dota del poder de visión, de poesía; la embriaguez del poder de las grandes actitudes, de pasión, del cántico y de la danza[153]. También en esta teoría del origen psicológico ha desaparecido uno de los rasgos esenciales del arte, pues la inspiración artística no es intoxicación ni la imaginación artística es sueño o alucinación. Toda gran obra de arte se caracteriza por una profunda unidad estructural. No podemos explicarla reduciendo el arte a dos estados

diferentes que, como el estado de sueño y el estado de intoxicación o embriaguez, son completamente difusos y desorganizados, ni integrar un todo estructural valiéndonos de elementos amorfos.

Las teorías que esperan esclarecer la naturaleza del arte reduciéndola a la función del juego son de un tipo diferente. No se les puede achacar que descuidan o menosprecian la actividad libre del hombre. El juego es una función activa, no se halla confinado dentro de los límites de lo empíricamente dado; el placer que encontramos en él es absolutamente desinteresado. No parece, pues, que en la actividad lúdica falte ninguna de las cualidades específicas de la obra de arte. La mayoría de los que propugnan la teoría lúdica del arte nos dicen que se sienten incapaces de encontrar ninguna diferencia entre las dos funciones[154]. Sostienen que no existe ninguna característica del arte que no pueda aplicarse a los juegos de ilusión ni tampoco característica de estos juegos que no se encuentre también en el arte, pero todos los argumentos que se puedan alegar en favor de esta tesis son puramente negativos. Psicológicamente hablando, el juego y el arte guardan una estrecha semejanza; no son utilitarios ni mantienen relación alguna con ningún fin práctico. En el juego, lo mismo que en el arte, abandonamos nuestras necesidades prácticas e inmediatas al efecto de proporcionar a nuestro mundo una nueva forma. Esta analogía no basta para probar una identidad real. La imaginación artística se distingue siempre, agudamente, del género de imaginación que caracteriza a nuestra actividad lúdica. En el juego nos las habernos con imágenes simuladas, que pueden ser tan vivas e impresionantes que las tomemos por realidades. Definir el arte como una mera suma de tales imágenes simuladas representaría una concepción bien mezquina de su carácter

y finalidad. Lo que denominamos «similitud estética» no es el mismo fenómeno que experimentamos en los juegos de ilusión. El juego nos proporciona imágenes ilusorias mientras que el arte nos ofrece un nuevo género de verdad, no de cosas empíricas sino de puras formas. En el análisis estético que trazamos antes, distinguimos tres clases de imaginación: el poder inventivo, el poder personificador y el poder de producir puras formas sensibles. En el juego del niño encontramos los dos primeros poderes pero no el tercero. El niño juega con cosas, el artista juega con formas, con líneas y figuras, con ritmos y melodías. En el niño que juega admiramos la facilidad y rapidez de la transformación; se llevan a cabo las tareas más grandes con los medios más pobres. Un trozo de madera se puede convertir en un ser vivo. Sin embargo, esta transformación no significa más que la metamorfosis de los objetos mismos y no de objetos en formas. En el juego no hacemos más que reacomodar y reagrupar los materiales ofrecidos a la percepción sensible. El arte es constructivo y creador en un sentido diferente y más hondo. El niño que juega no vive en el mismo mundo de rígidos hechos empíricos que el adulto; su mundo posee una movilidad y trasmutabilidad mucho mayores. Sin embargo, al jugar no hace más que cambiar las cosas reales de su contorno por otras cosas posibles. La genuina actividad artística no se caracteriza por un cambio semejante; la exigencia es mucho más grave. El artista disuelve la materia áspera de las cosas en el crisol de su imaginación y el resultado del proceso es el descubrimiento de un mundo nuevo de formas poéticas, musicales o plásticas. En realidad, muchas pretendidas obras de arte están muy lejos de satisfacer esta exigencia. La tarea del juicio estético o del gusto artístico consiste en distinguir entre una obra genuina de arte y esos otros productos bastardos que no son más que

cosas de juego o, a lo sumo, una respuesta a la demanda de entretenimiento.

Un análisis más ceñido del origen psicológico y de los efectos psicológicos del juego y del arte nos lleva a la misma conclusión. El juego nos proporciona diversión y recreo pero también sirve a un propósito diferente, tiene una importancia biológica general en la medida en que anticipa actividades futuras. Se ha subrayado a menudo que el juego del niño presenta un poder propedéutico. El muchacho que juega a la guerra y la niña que atavía su muñeca están realizando una especie de preparación y educación para otras tareas más serias. La función de las bellas artes no puede ser explicada de esta manera, no hay en ellas ni diversión ni preparación. Algunos estéticos modernos han creído necesario distinguir netamente entre dos clases de belleza; una es la del gran arte, la otra se designa como «belleza fácil[155]». Pero, hablando con rigor, la belleza de una obra de arte nunca es fácil. El goce artístico no se origina en un proceso menguado o laxo sino en una intensificación de todas nuestras energías. La diversión que nos proporciona el juego es todo lo contrario de la actitud que es el requisito previo necesario de la contemplación en el juicio estético. El arte exige plena concentración. Tan pronto como la abandonamos y dejamos paso al mero juego de sentimientos y asociaciones agradables hemos perdido de vista la obra de arte como tal.

La teoría lúdica del arte se ha desarrollado en dos direcciones completamente diferentes. En la historia de la estética se suele considerar a Schiller, Darwin y Spencer como los representantes más significados de esta teoría. Sin embargo, es difícil encontrar un punto de contacto entre las ideas de Schiller y las modernas teorías biológicas del arte. En su tendencia fundamental no son sólo divergentes sino,

en cierto sentido, incompatibles. El término «juego» es entendido y explicado en la teoría de Schiller en un sentido muy diferente que por todas las teorías ulteriores. La teoría de Schiller es trascendental e idealista y las de Darwin y Spencer son biológicas y naturalistas. Darwin y Spencer consideran el juego y la belleza como fenómenos naturales generales, mientras que Schiller los conecta con el mundo de la libertad. A tenor de su dualismo kantiano, la libertad no significa la misma cosa que la naturaleza sino todo lo contrario. Tanto la libertad como la belleza pertenecen al mundo inteligible y no al mundo de los fenómenos. En todas las variantes naturalistas de la teoría lúdica del arte se estudiaba el juego en los animales junto al juego humano. Schiller no podía admitir semejante idea; para él, el juego no es una actividad orgánica general sino específicamente humana: «El hombre juega únicamente cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra y *es completamente hombre únicamente cuando juega». (Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795, Carta XV). Hablar de una analogía y no digamos identidad entre el juego humano y el animal o, en la esfera humana, entre el juego del arte y los llamados juegos de ilusión es completamente ajeno a la teoría de Schiller. Para él, esta analogía hubiera representado una interpretación fundamentalmente falsa.

Si tomamos en consideración el trasfondo histórico de la teoría de Schiller comprenderemos fácilmente su punto de vista. No dudó en relacionar el mundo ideal del arte con el juego del niño porque, según él, el mundo del niño ha sufrido un proceso de idealización y sublimación. Schiller hablaba como un discípulo y admirador de Rousseau, y veía la vida del niño a la nueva luz en que la había colocado el filósofo francés. Existe un profundo sentido en el juego de un niño, afirma Schiller. Aunque admitamos esta tesis

tenemos que añadir que el sentido del juego es diferente del de la belleza. El mismo Schiller define la belleza como forma viviente. Consideró que la percatación de las formas vivientes es el primer paso indispensable que conduce a la experiencia de la libertad. La contemplación o reflexión estética constituye, según Schiller, la primera actitud liberal del hombre frente al universo. «Mientras que el deseo se posesiona de su objeto, la reflexión lo coloca a distancia y lo convierte en ideal, salvándolo de la garra de la pasión» (*Op. cit.*, Carta XXV). Precisamente esta actitud liberal, consciente y reflexiva está ausente en el juego del niño y marca la frontera entre el juego y el arte.

Este colocar a distancia que se nos describe como uno de los rasgos necesarios y más característicos de la obra de arte ha sido siempre el obstáculo donde ha tropezado la teoría estética. Si esto es cierto, se ha objetado, el arte no es algo realmente humano, puesto que ha perdido toda conexión con la vida humana. Los defensores del principio del arte por el arte no temían a la objeción sino que la admitían abiertamente. Consideraban que el mérito y privilegio mayor del arte consiste en que quema todos los puentes que nos ligan a la realidad trivial. Tiene que ser un misterio inaccesible al vulgo profano. «Un poema —nos dice Stéphane Mallarmé—, debe ser un enigma para el hombre vulgar, música de cámara para el iniciado[156]». Ortega y Gasset ha escrito un libro en que desarrolla y defiende la deshumanización del arte. Piensa que en este proceso se va a alcanzar, por fin, el punto en que el elemento humano va a desaparecer casi en absoluto del arte. Otros críticos han sostenido una tesis diametralmente opuesta.

> «Cuando miramos un cuadro, leemos un poema o escuchamos la música —nos dice I. A. Richards—, no estamos haciendo algo distinto de lo que hacemos cuando marchamos hacia la galería o cuando nos vestimos por la mañana. El modo en que es causada la experiencia es diferente y, en

general, la experiencia es más compleja y, si tenemos éxito, más unificada. Pero nuestra actividad no es de un género fundamentalmente diferente». (*Principles of Literary Criticism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1925, pp. 16-17).

Este antagonismo teórico no representa una antinomia real. Si la belleza es, según la definición de Schiller, forma viva, junta en su naturaleza y en su esencia los dos elementos que aquí se le oponen. En realidad, no es lo mismo vivir en el reino de la forma que en el de las cosas, el de los objetos empíricos de nuestro contorno; pero las formas del arte no son formas vacías. Realizan una tarea definida en la construcción y organización de la experiencia humana. Vivir en el reino de las formas no significa una evasión de los asuntos de la vida sino que representa, por el contrario, la realización de una de las energías más altas de la vida misma. No podemos hablar del arte como algo extrahumano o sobrehumano sin perder de vista uno de sus rasgos fundamentales, a saber, su poder constructivo en la estructuración de nuestro universo humano.

Las teorías estéticas que tratan de explicar el arte sirviéndose de analogías recogidas de esferas desordenadas y desintegradas de la experiencia humana —de la hipnosis, del sueño, de la intoxicación— fallan en lo principal. Un gran poeta lírico posee el poder de prestar una forma definida a nuestros sentimientos más oscuros. Esto es posible gracias a que su obra, aunque trata de un tema que, a lo que parece, es irracional e inefable, posee una organización y una articulación claras. Ni siquiera en las creaciones más extravagantes del arte encontraremos jamás la arrebatadora confusión de la fantasía, el caos original de la naturaleza humana. La definición del arte, ofrecida por los escritores románticos[157], es una contradicción en los términos. Toda obra de arte posee una estructura intuitiva y esto quiere decir un carácter de racionalidad. Cada elemento singular

debe ser sentido como parte de un todo comprensivo; si en un poema lírico cambiamos una de las palabras, un acento o un ritmo, nos veremos en peligro de destruir el tono y el encanto específicos del poema. El arte no está vinculado a la racionalidad de las cosas o de los acontecimientos. Puede infringir esas leyes de probabilidad que, según los estéticos clásicos, serían leyes constitutivas del arte; puede proporcionarnos la visión más extravagante y grotesca y poseer, sin embargo, su racionalidad peculiar, la de la forma. Es posible interpretar en este sentido un apotegma de Goethe que, a primera vista, parece paradójico: «El arte es una segunda naturaleza; también misterioso, pero más inteligible, porque se origina en el entendimiento[158]». La ciencia nos ofrece el orden en los pensamientos; la moral el orden en las acciones; el arte nos proporciona el orden en la aprehensión de las apariencias visibles, tangibles y audibles. La teoría estética ha tardado mucho en reconocer y darse cuenta de estas diferencias fundamentales. Si en lugar de buscar una teoría metafísica de la belleza analizamos simplemente nuestra experiencia inmediata de la obra de arte, difícilmente podremos descuidar esta característica. El arte puede ser definido como un lenguaje simbólico, pero esto nos proporciona el género común pero no la diferencia específica. En la estética moderna el interés por el género común parece prevalecer a tal grado que oscurece y suprime la diferencia específica. Croce insiste en que no sólo existe una estrecha relación entre el lenguaje y el arte sino una identidad completa. Según su manera de pensar, resulta arbitrario distinguir entre las dos actividades. Quien estudia lingüística general estudia, según él, problemas estéticos y viceversa. Sin embargo, hay una diferencia innegable entre los símbolos del arte y los términos lingüísticos del lenguaje o la escritura corrientes. Estas dos actividades no

concuerdan ni por su carácter ni por su fin; no emplean los mismos medios ni tienden hacia la misma meta. Ni el lenguaje ni el arte nos proporcionan una mera imitación de cosas o de acciones; ambos son representaciones. Pero una representación en el medio de las formas sensibles difiere ampliamente de una representación verbal o conceptual. La descripción de un paisaje por un pintor o un poeta y la de un geógrafo o geólogo apenas si tienen algo de común. Tanto el modo de descripción como el motivo son diferentes en la obra del científico y en la del artista. Un geógrafo puede describir un paisaje en forma plástica y hasta pintarlo con ricos y vivos colores, pero lo que trata de producir no es la visión del paisaje sino su concepto empírico. A este fin tiene que comparar su forma con otras, y encontrar, por observación e inducción, sus rasgos característicos. El geólogo avanza un paso más en esta delineación empírica, no se puede contentar con un registro de hechos físicos, pues trata de divulgar el origen de estos hechos. Distingue las capas que han configurado el suelo, señalando diferencias cronológicas, y pasa a las leyes causales generales según las cuales la tierra ha alcanzado su forma actual. Para el artista no existen estas relaciones empíricas, estas comparaciones con otros hechos y esas investigaciones de las relaciones causales. Nuestros conceptos empíricos corrientes se pueden dividir, hablando de un modo general, en dos clases, según tengan que ver con los intereses prácticos o los teóricos. Una de las clases afecta al uso de las cosas y a la cuestión ¿para qué sirve esto? La otra afecta a las causas de las cosas y a la cuestión ¿de dónde? Cuando entramos en el campo del arte tenemos que olvidar todas estas cuestiones. Detrás de la existencia, de la naturaleza, de las propiedades empíricas de las cosas descubrimos súbitamente sus formas, que no son elementos estáticos. Nos

muestran un orden móvil que nos revela un nuevo horizonte de la naturaleza. Hasta los mayores admiradores del arte han hablado a menudo de él como si fuera un mero accesorio, un embellecimiento o adorno de la vida, pero esto significa desestimar su significado real y el papel efectivo que desempeña en la cultura humana. Un simple duplicado de la realidad habría de ser siempre de un valor bastante dudoso. Sólo si concebimos el arte como una dirección especial, como una nueva orientación de nuestros pensamientos, de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos, podremos comprender su verdadero sentido y función. Las artes plásticas nos hacen ver el mundo sensible en toda su riqueza y diversidad. ¿Qué habríamos de conocer de los infinitos matices en el aspecto de las cosas si no fuera por las obras de los grandes pintores y escultores? Así también, la poesía es la revelación de nuestra vida personal. Las infinitas potencialidades son sacadas a luz por el poeta lírico, por el novelista y por el dramaturgo. Semejante arte en ningún caso es mera réplica o facsímil sino una manifestación genuina de nuestra vida interior. Mientras no vivimos más que en el mundo de las impresiones sensibles no hacemos sino tocar la superficie de la realidad; la percatación de la profundidad de las cosas exige siempre un esfuerzo por parte de nuestras energías activas y constructivas. Como estas energías no se mueven en la misma dirección y no tienden hacia el mismo fin, tampoco pueden proporcionarnos el mismo aspecto de la realidad. Existe una profundidad conceptual como existe una hondura puramente visual. La primera es descubierta por la ciencia, la segunda revelada por el arte; la primera nos ayuda a comprender las razones de las cosas, la segunda a ver sus formas. En la ciencia tratamos de reducir los fenómenos a sus primeras causas y a leyes y principios generales. En el

arte nos hallamos absortos en su apariencia inmediata y gozamos de esta apariencia plenamente en toda su riqueza y variedad. No tenemos que ver con la uniformidad de las leyes sino con la multiformidad y diversidad de las intuiciones. También el arte puede ser descrito como un conocimiento, pero se trata de un conocimiento de un tipo peculiar y específico. Podemos suscribir perfectamente la observación de Shaftesbury de que toda belleza es verdad, pero la verdad de la belleza no consiste en una descripción o explicación teórica de las cosas; consiste, más bien, en la «visión simpática» de las cosas[159]. Estas dos ideas de la verdad se hallan en contraste pero no en conflicto o contradicción. Como el arte y la ciencia se mueven en planos completamente diferentes, no pueden contradecirse o entorpecerse. La interpretación conceptual de la ciencia no ocluye la interpretación intuitiva del arte. Cada una posee su perspectiva propia y, como si dejáramos, su propio ángulo de refracción. La psicología de la percepción sensible nos ha enseñado que, sin el uso de los dos ojos, sin una visión biocular, no nos percataríamos de la tercera dimensión del espacio. La profundidad de la experiencia humana depende, en el mismo sentido, del hecho de que somos capaces de variar nuestros modos de visión, de que podemos alternar nuestras visiones de la realidad. *Rerum videre formas* señala una tarea no menos importante e indispensable que *rerum cognoscere causas.* En la experiencia ordinaria conectamos los fenómenos de acuerdo con la categoría de causalidad o de finalidad. Según nos hallemos interesados en las razones teóricas o en los efectos prácticos de las cosas, las pensamos como causas o como medios. De este modo perdemos habitualmente de vista su apariencia inmediata, hasta que ya no las podemos ver cara a cara. Por otra parte, el arte nos enseña a visualizar y no simplemente a conceptualizar o

utilizar las cosas. El arte nos proporciona una imagen más rica, más vivida y coloreada de la realidad y una visión más profunda en su estructura formal. Caracteriza a la naturaleza del hombre que no se halla limitado a una sola manera específica de abordar la realidad sino que puede escoger su punto de vista y pasar así de un aspecto de las cosas a otro.

# X. LA HISTORIA

Después de todas las varias y divergentes definiciones de la naturaleza del hombre que se han presentado en la historia de la filosofía, los filósofos modernos se vieron conducidos a menudo a la conclusión de que esta cuestión es, en cierto sentido, despistadora y contradictoria. En nuestro mundo moderno, dice Ortega y Gasset, estamos experimentando un derrumbamiento de la teoría clásica, griega, del ser y, en consecuencia, de la teoría clásica del hombre.

> «La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada... Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente... Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física ¿por qué se resiste esta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical —tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana—, que el hombre no tiene naturaleza... La vida humana... no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos *radicalmente* distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia...».

Hasta ahora nuestra lógica ha sido una lógica del ser, basada en los conceptos fundamentales del pensamiento eleático, pero no esperemos comprender con estos conceptos el carácter distintivo del hombre. El eleaticismo significó la

intelectualización radical de la vida humana. Es hora ya de salir de este círculo mágico. «Para poder hablar del ser del hombre tenemos que elaborar un concepto no eleático del ser, así como otros han elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado el tiempo para que la semilla plantada por Heráclito produzca su gran cosecha». Habiendo aprendido a inmunizarnos contra el intelectualismo somos conscientes ahora de una liberación del naturalismo. «*El hombre no tiene naturaleza*, lo que tiene es… *historia*[160]».

El conflicto entre el ser y el devenir, descrito en el *Teetetes* de Platón como el tema fundamental del pensamiento filosófico griego, no se resuelve, sin embargo, si pasamos del mundo de la naturaleza al de la historia. Desde la *Crítica de la razón pura* de Kant concebimos el dualismo entre ser y devenir más bien como lógico que como metafísico. Ya no hablamos de un mundo de cambio absoluto como opuesto a otro mundo de reposo absoluto. Ya no consideramos la sustancia y el cambio como reinos diferentes del ser sino como categorías, como condiciones y supuestos de nuestro conocimiento empírico. Estas categorías son principios universales; no se hallan confinadas a objetos especiales del conocimiento. Habremos, pues, de encontrarlos en todas las formas de la experiencia humana. De hecho tampoco el mundo de la historia puede ser comprendido e interpretado en términos de puro cambio. Este mundo incluye un elemento sustancial, un elemento de ser aunque no debe ser definido en el mismo sentido que en el mundo físico. Sin este elemento difícilmente podríamos hablar, como hace Ortega y Gasset, de la historia como sistema. Un sistema presupone siempre, si no una naturaleza idéntica, por lo menos una estructura idéntica. De hecho esta identidad estructural —una identidad de forma y no de materia— ha sido siempre subrayada por los grandes historiadores. Nos

han dicho que el hombre tiene una historia porque posee una naturaleza. Tal era el juicio de los historiadores del Renacimiento, por ejemplo, de Maquiavelo, y muchos historiadores modernos han mantenido esta idea. Junto a la fluencia temporal, han esperado encontrar los rasgos constantes de la naturaleza humana tras el polimorfismo de la vida humana. En sus *Reflexiones sobre la historia universal* Jakob Burckhardt define la tarea del historiador como un intento de establecer los elementos constantes, recurrentes, típicos, porque tales elementos pueden evocar un eco resonante en nuestro intelecto y en nuestro sentimiento[161].

Lo que denominamos «conciencia histórica» es un producto verdaderamente tardío de la civilización humana. No la encontramos antes de la época de los grandes historiadores griegos. Los mismos pensadores griegos fueron incapaces de ofrecer un análisis filosófico de la forma específica del pensamiento histórico. Semejante análisis no apareció hasta el siglo XVIII. El concepto de la historia alcanzó su madurez en la obra de Vico y de Herder. Cuando el hombre empezó a darse cuenta del problema del tiempo, cuando ya no se hallaba confinado en el estrecho círculo de sus deseos y necesidades inmediatas, cuando comenzó a inquirir el origen de las cosas, no pudo encontrar más que un origen mítico y no histórico. Para comprender el mundo, tanto el físico como el social, tuvo que proyectarlo sobre el pasado mítico. En el mito es donde encontramos los primeros ensayos para establecer un orden cronológico de las cosas y los acontecimientos, para ofrecer una cosmología y una genealogía de dioses y hombres. Esta cosmología y genealogía no significa una distinción histórica en sentido propio. El pasado, el presente y el futuro se hallan todavía fundidos; forman una unidad indiferenciada y un todo indiscriminado. El tiempo mítico no posee una estructura

definida; sigue siendo un «tiempo eterno». Desde el punto de vista de la conciencia mítica, el pasado nunca es pasado; se halla siempre «aquí» y «ahora». Cuando el hombre comienza a levantar el intrincado velo de la imaginación mítica se siente transportado a un mundo nuevo; comienza a formar otro concepto de la verdad. Podemos seguir las diversas etapas de este proceso al estudiar el desarrollo del pensamiento histórico griego desde Herodoto a Tucídides. Tucídides es el primer pensador que ve y describe la historia de su propio tiempo y que mira hacia el pasado con una mente clara y crítica y se da perfecta cuenta del hecho de que esto significa un paso nuevo y decisivo. Se ha convencido de que el discernimiento entre el pensamiento mítico y el histórico, entre la leyenda y la verdad, constituye el rasgo característico que convertirá su obra en un «logro perdurable[162]». Otros grandes historiadores han sentido de igual manera; en un esbozo autobiográfico nos cuenta Ranke cómo se dio cuenta por primera vez de su misión de historiador. Siendo joven le atraían mucho las obras histórico novelescas de Walter Scott. Las leía con una viva simpatía, pero le disgustaban en algunos puntos. No le agradó tropezar con que la descripción del conflicto entre Luis XI y Carlos el Temerario se hallaba en flagrante contradicción con los hechos históricos.

> «Estudié a Commines y los relatos contemporáneos que acompañan a las ediciones de este autor y me convencí de que el Luis XI y el Carlos el Temerario descritos en el *Quintín Durward* de Scott no han existido jamás. En este cotejo encontré que la verdad histórica era más bella y, en todo caso, más interesante que toda ficción novelesca. Me desvié de ésta y resolví evitar toda invención y fabricación en mis obras y apegarme a los hechos». (Ranke, «Aufsätze zur eigenen Lebensges chichte), noviembre, 1885, en *Sämtliche Werke*, ed. A. Dove, LIII, 61.

Definir la verdad histórica como concordancia con los hechos —*adaequatio res et intellectus*— no representa una solución satisfactoria del problema. Lejos de eso, ya lo da

por resuelto. Es innegable que la historia tiene que comenzar con hechos y que, en cierto sentido, estos hechos no constituyen sólo el comienzo sino el término, el alfa y omega de nuestro conocimiento histórico. Pero ¿qué es un hecho histórico? Toda verdad de hecho implica verdad teórica[163]. Cuando hablamos de hechos no nos referimos sencillamente a nuestros datos sensibles inmediatos. Estamos pensando en hechos empíricos, es decir, objetivos. Esta objetividad no es dada; implica, siempre, un acto y un proceso complicado de juicio. Si deseamos conocer la diferencia entre hechos científicos —entre los hechos de la física, de la biología, de la historia— tendremos que comenzar, por lo tanto, con un análisis de los juicios, estudiar los modos de conocimiento por los cuales estos hechos nos son accesibles.

¿Qué es lo que constituye la diferencia entre un hecho físico y un hecho histórico? Ambos se consideran como partes de una realidad empírica; a ambos les atribuimos verdad objetiva. Pero si tratamos de establecer la naturaleza de esta verdad procederemos en formas diferentes. Un hecho físico se halla determinado por la observación y el experimento. Este proceso de objetivación consigue su fin si logramos describir el fenómeno dado en lenguaje matemático, en el lenguaje de los números. Un fenómeno que no puede ser descrito de este modo, que no puede ser reducido a un proceso de medida, no forma parte de nuestro mundo físico. Tratando de definir la tarea de la física dice Max Planck que el físico tiene que medir todas las cosas mensurables y reducir todas las cosas inmensurables a mensurables. No todas las cosas o procesos físicos son inmediatamente mensurables; en muchos, si no en la mayoría de los casos, dependemos de métodos indirectos de verificación y medida, pero los hechos físicos se hallan

relacionados por leyes causales con otros fenómenos que son directamente observables o mensurables. Si un físico duda de los resultados de un experimento puede repetirlo y rectificarlos; su objeto le está presente en todo momento, dispuesto a contestar a sus preguntas. Pero con el historiador el caso es diferente, sus hechos pertenecen al pasado y el pasado marchó para siempre. No podemos reconstruirlo, ni resucitarlo a nueva vida en un sentido puramente físico, objetivo. Todo lo que podemos hacer es «rememorarlo», prestarle una nueva existencia ideal. El primer paso del conocimiento histórico es la reconstrucción ideal, no la observación empírica. Lo que denominamos un hecho científico es, siempre, una respuesta a una pregunta o cuestión científica que hemos formulado de antemano. Pero ¿a quién puede dirigirla el historiador? No le es posible confrontar los acontecimientos mismos, entrar en las formas de una vida anterior; no dispone más que de un acceso indirecto a su materia. Tiene que consultar sus fuentes, que no son cosas físicas en el sentido usual del término. Todas ellas implican un factor nuevo y específico. El historiador, lo mismo que el físico, vive en un mundo material, pero, en los inicios mismos de su investigación, no encuentra un mundo de objetos físicos sino un universo simbólico, un mundo de símbolos. Debe aprender, antes que nada, a leerlos, pues todo hecho histórico, por muy simple que parezca, no se determina y comprende más que mediante un análisis previo de símbolos. No son cosas o acontecimientos sino documentos o monumentos los que constituyen los objetos primeros e inmediatos de nuestro conocimiento objetivo. Sólo por la mediación e intervención de estos datos sensibles podemos captar los datos históricos reales, los acontecimientos y los hombres del pasado.

Antes de entrar en una discusión general del problema

trataré de esclarecer este punto haciendo referencia a un ejemplo concreto y específico. Hace unos treinta y cinco años se encontró un viejo papiro egipcio entre los escombros de una casa; contenía varias inscripciones que parecían ser las notas de un abogado o de un notario público referentes a su negocio, borradores de testamentos, de contratos legales y cosas por el estilo. Hasta aquí el papiro pertenecía, sencillamente, al mundo material; no tenía importancia histórica ni, por decirlo así, existencia histórica. Pero se descubrió la existencia de un segundo texto debajo del primero y, luego de un examen atento, se reconoció que se trataba de los restos de cuatro comedias de Menandro, desconocidas hasta entonces. En este instante cambió por completo su naturaleza y significación. No nos hallábamos ya ante un mero trozo de materia; el papiro se había convertido en un documento histórico del máximo valor e interés. Servía de testimonio de una etapa importante en el desarrollo de la literatura griega. Sin embargo, esta significación no era inmediatamente patente. Hubo de someterse el documento a toda clase de pruebas críticas, a cuidadosos análisis lingüísticos, filológicos, literarios y estéticos. Después de este complicado proceso, ya no era una mera cosa: se hallaba cargado de sentido; se había convertido en un símbolo y este símbolo nos proporcionaba una nueva visión de la cultura, de la vida y de la poesía griegas[164].

Todo esto parece obvio e innegable. Pero, cosa curiosa, precisamente esta característica fundamental del conocimiento histórico es la que ha sido enteramente descuidada en la mayoría de las discusiones modernas sobre el método y la verdad históricos. La mayoría de los autores buscaban la diferencia entre la historia y la ciencia en la *lógica y* no en el *objeto* de la historia. Derrocharon el mayor

esfuerzo en construir una nueva lógica de la historia, pero todos estos intentos estaban abocados al fracaso, La lógica, después de todo, es una cosa verdaderamente simple y uniforme; es única, por lo mismo que la verdad es única. En su búsqueda de la verdad el historiador se halla vinculado a las mismas reglas formales que el científico. En sus modos de razonar y argüir, en sus inferencias inductivas, en su investigación de las causas, obedece a las mismas leyes generales del pensamiento que el físico o el biólogo. Por lo que se refiere a estas actividades teóricas fundamentales de la mente humana, no nos es posible hacer distinción alguna entre los diferentes campos del conocimiento. Podemos suscribir, a este respecto, las palabras de Descartes:

> «Tomadas las ciencias en conjunto se identifican con la sabiduría humana, la cual es siempre una y la misma, aunque se aplique a materias diferentes, y no sufre mayor diferenciación por éstas que la luz del sol por la variedad de las cosas que ilumina». (*Regulae ad directionem ingenii, I*, «Oeuvres», ed. Charles Adam y Paul Tannery, París, 1897, X, 360).

Por muy heterogéneos que puedan ser los objetos del conocimiento humano, las formas de este conocimiento muestran siempre una unidad interna y una homogeneidad lógica. El pensamiento histórico y el científico no se pueden distinguir por su forma lógica sino por sus objetivos y por su materia. Si deseamos fijar esta distinción no nos bastará con decir que el científico tiene que ver con objetos presentes mientras que el historiador con objetos pasados. Semejante distinción podría inducir a error. El científico, lo mismo que el historiador, puede indagar muy bien el origen remoto de las cosas. Un intento semejante fue hecho, por ejemplo, por Kant, quien en 1755 desarrolló una teoría astronómica que resultó, también, una historia universal del mundo material; aplicó el nuevo método de la física, el método newtoniano, a la solución de un problema histórico. Al hacer esto desarrolló la hipótesis de la nebulosa, con la cual trató de

describir la evolución del orden cósmico actual partiendo de un estado anterior de la materia indiferenciado e inorganizado. Se trataba de un problema de historia natural, pero no era *historia* en el sentido específico de este término. La historia no pretende descubrir un estado anterior del mundo físico sino un estado anterior de la vida y de la cultura humanas. En la solución de este problema puede hacer uso de los métodos científicos pero no puede limitarse a los datos accesibles por estos métodos. Ningún objeto se halla exento de las leyes de la naturaleza. Los objetos históricos no poseen una realidad separada y autosuficiente; se hallan incorporados a objetos físicos pero, a pesar de esta encarnación, pertenecen, por decirlo así, a una dimensión más alta. Lo que denominamos sentido histórico no cambia la forma de las cosas ni tampoco detecta en ellas una cualidad nueva; otorga a las cosas y a los acontecimientos una nueva profundidad. Cuando el científico trata de acudir al pasado no emplea otros conceptos o categorías que los de sus observaciones del presente. Conecta el presente con el pasado siguiendo, retrospectivamente, la cadena de causas y efectos. Estudia en el presente las huellas materiales que ha dejado el pasado que es, por ejemplo, el método de la geología o de la paleontología. También la historia tiene que comenzar con estas huellas, pues sin ellas no le sería posible dar un solo paso; pero se trata de una tarea tan sólo preliminar. A esta reconstrucción real, empírica, la historia añade otra simbólica. El historiador tiene que aprender a leer e interpretar sus documentos y monumentos, no sólo como vestigios muertos del pasado, sino como sus mensajes vivos que se dirigen a nosotros en su propio lenguaje. Ahora bien, el contenido simbólico de estos mensajes no es inmediatamente observable. La tarea del lingüista, del filólogo y del historiador consiste en «hacerlos hablar» y en

hacernos inteligible su lenguaje. La distinción fundamental entre las obras del historiador y las del geólogo o paleontólogo no se debe a la estructura lógica del pensamiento histórico sino a esta su tarea especial, a esta misión específica. Si el historiador fracasa al descifrar el lenguaje simbólico de sus monumentos, la historia resulta para él un libro hermético; en cierto sentido, es lingüista en mucho mayor grado que científico. Pero no sólo estudia las lenguas habladas y escritas de la humanidad sino que trata de penetrar en el sentido de los diversos lenguajes simbólicos; no encuentra todos sus textos en libros, anales o memorias, tiene que leer jeroglíficos o inscripciones cuneiformes, que mirar los colores de una pared, estatuas de mármol o bronce, catedrales o templos, monedas o gemas. No ha de considerar estas cosas con el espíritu de un anticuario, que trata de coleccionar y preservar los tesoros de los viejos tiempos. Lo que el historiador anda buscando es la materialización del espíritu de una edad pasada. Detecta el mismo espíritu en las leyes y en los estatutos, en las declaraciones de derecho, en instituciones sociales y en constituciones políticas, en ritos y ceremonias religiosos. Para el verdadero historiador, semejante material no es un hecho petrificado sino forma viva. La historia es el intento de coordinar todos estos *disjecta membra* del pasado sintetizándolos y amoldándolos en una nueva forma. Entre los fundadores modernos de una filosofía de la historia, Herder fue quien tuvo la visión más clara de este aspecto del proceso histórico. Sus obras no nos ofrecen únicamente una recolección sino una resurrección del pasado; no era un historiador en sentido propio; no nos ha dejado ninguna gran obra histórica; ni su aportación filosófica se puede comparar con la obra de Hegel. Sin embargo, fue el explorador de un nuevo ideal de la verdad histórica. Sin él,

no hubiera sido posible la obra de Ranke o de Hegel. Poseía el gran poder personal de reanimar el pasado, de comunicar elocuencia a los fragmentos y vestigios de la vida moral, religiosa y cultural del hombre. Este rasgo de la obra de Herder fue el que provocó el entusiasmo de Goethe. Como escribía en una de sus cartas, no encontraba en las descripciones históricas de Herder la mera «cáscara del ser humano». Lo que provocaba su profunda admiración era «su manera de barrer y no ciertamente de cernir oro de las barreduras sino de transformar las barreduras en una planta viva[165]».

Esta transformación o palingenesia, este renacimiento del pasado es lo que señala y destaca al gran historiador. Federico Schlegel llama al historiador un «profeta al revés[166]». Existe también una profecía del pasado, una revelación de su vida oculta. La historia no puede predecir los acontecimientos; únicamente puede interpretar el pasado. Pero la vida humana es un organismo en el cual todos los elementos se implican y explican mutuamente. Por consiguiente, una nueva comprensión del pasado nos proporciona, al mismo tiempo, una nueva prospección del futuro que, a su vez, se convierte en un impulso de la vida intelectual y social. Para esta doble visión del mundo, prospectiva y retrospectiva, el historiador tiene que escoger su punto de partida. No puede encontrarlo más que en su propio tiempo ni ir más allá de las condiciones de su experiencia actual. El conocimiento histórico es la respuesta a preguntas definidas, que tiene que ser proporcionada por el pasado; pero las preguntas mismas se hallan planteadas y dictadas por el presente, por nuestros intereses intelectuales y por nuestras necesidades morales y sociales presentes.

Es innegable la conexión entre el presente y el pasado pero, basándonos en esto, podemos extraer conclusiones

muy diferentes en lo que concierne a la certeza y al valor del conocimiento histórico. En la filosofía contemporánea Croce es el campeón del historicismo más radical; para él, la historia no constituye un departamento especial sino la realidad íntegra. Su tesis de que toda historia es historia contemporánea conduce, por lo tanto, a una completa identificación de la filosofía y de la historia. Ni por encima ni por debajo del reino humano de la historia existe ningún otro reino del ser, ningún otro objeto para el pensamiento filosófico[167]. Nietzsche sacó la conclusión opuesta. También insistía él en que «únicamente podemos explicar el pasado por lo más elevado del presente». Pero esta afirmación le servía únicamente como trampolín para un ataque violento al valor de la historia. En sus *Consideraciones extemporáneas*, con que comenzó su obra de filósofo y de crítico de la cultura moderna, arremetía con el llamado «sentido histórico» de nuestro tiempo y pretendía demostrar que, lejos de ser mérito y privilegio de nuestra vida cultural, representaba su peligro intrínseco. Era la enfermedad que padecíamos. La historia no tiene sentido más que como servidora de la vida y de la acción. Si el criado se alza con el poder, si desplaza al amo, obstruye las energías de la vida. Por exceso de historia, nuestra vida se ha mutilado y degenerado; impide las hazañas nuevas del impulso poderoso y paraliza al actor; porque la mayoría de nosotros sólo podemos obrar si olvidamos. El sentido histórico ilimitado, llevado a su extremo lógico, desarraiga el futuro[168]. Pero este juicio depende de la artificial distinción que hace Nietzsche entre la vida de acción y la vida de pensamiento. Cuando realizó ese ataque seguía siendo, todavía, un discípulo de Schopenhauer. Conocía la vida como la manifestación de una voluntad ciega. La ceguera era, para Nietzsche, la verdadera condición de una vida

realmente activa, mientras que el pensamiento y la conciencia se oponían a la vitalidad. Si rechazamos este supuesto, las consecuencias que saca Nietzsche serán insostenibles. En realidad, nuestra conciencia del pasado no debilita o encoge nuestros poderes activos. Empleada en forma adecuada, nos proporciona una visión más libre del presente y refuerza nuestra responsabilidad respecto al futuro. El hombre no puede moldear la forma del futuro sin darse cuenta de sus condiciones actuales y de las limitaciones de su pasado. Como solía decir Leibniz, *on recede pour mieux sauter*, se toma carrerilla para saltar más alto. Heráclito acuñó para el mundo físico la máxima οδός νω κάτω μίη, el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son una misma cosa[169]. En cierto sentido, podemos aplicar esa frase al mundo histórico; también nuestra conciencia histórica es una unidad de contrarios, conecta los polos opuestos del tiempo y nos proporciona así nuestro sentimiento para la continuidad de la cultura.

Esta unidad y esta continuidad resultan especialmente claras en el campo de nuestra cultura’intelectual, en la historia de la matemática, de la ciencia o de la filosofía. Nadie intentará escribir una historia de la matemática o de la filosofía sin tener una visión clara de los problemas sistemáticos de las dos ciencias. Los hechos del pasado filosófico, las doctrinas y sistemas de los grandes pensadores carecen de sentido sin una interpretación, y este proceso de interpretación nunca llega a un reposo completo. Tan pronto como hemos alcanzado un nuevo centro y una nueva línea de visión en nuestro pensamiento, nos vemos obligados a revisar nuestros juicios. Acaso no haya ejemplo más característico e instructivo a este respecto que el que nos ofrecen los cambios experimentados en la semblanza de Sócrates. Tenemos el Sócrates de Jenofonte y el de Platon;

un Sócrates estoico, escéptico, místico, racionalista, y un Sócrates romántico. Son absolutamente dispares. Sin embargo, no son falsos; cada uno de ellos nos proporciona un aspecto nuevo, una perspectiva característica del Sócrates histórico y de su fisonomía intelectual y moral. Platón vio en Sócrates al gran dialéctico y al gran maestro de moral; Montaigne vio en él al filósofo antidogmático, que confesaba su ignorancia; Friedrich Schlegel y los pensadores románticos se fijaron, sobre todo, en la ironía socrática. En el caso de Platón podríamos trazar el mismo desarrollo. Tenemos un Platón místico, el Platón de los neoplatónicos; un Platón cristiano, el de Agustín y Marsilio Ficino; un Platón racionalista, el de Moses Mendelssohn; y, hace todavía unas cuantas décadas, tuvimos un Platón kantiano. Podemos sonreír ante todas estas interpretaciones diferentes, pero además del aspecto negativo hay uno positivo. Todas ellas han contribuido, en su propia medida, a la comprensión y a la valoración sistemática de la obra de Platón; cada una ha insistido en un cierto aspecto que ofrece su obra pero que sólo podía ponerse de manifiesto a través de un complicado proceso de pensamiento. Al hablar Kant, en su *Crítica de la razón pura*, de Platón, señala este hecho: «… no es nada raro que al comparar los pensamientos expuestos por un autor respecto a su tema… encontremos que lo hemos entendido mejor que él mismo se entendió. Como no había determinado suficientemente su concepto, a veces habló o hasta pensó en contra de su propia intención». La historia de la filosofía nos muestra, con gran claridad, que raramente la determinación plena de un concepto es la obra del pensador que lo introdujo. Porque un concepto filosófico, hablando en general, es más bien un problema que la solución del mismo, y no se puede comprender la significación plena de este problema mientras se halle en su

primer estado implícito. Es menester que se haga explícito para que lo aprehendamos en su verdadero sentido y esta transición de un estado implícito a otro explícito es obra del futuro. Se podría objetar que semejante proceso continuo de interpretación y reinterpretación es necesario en la historia de las ideas, pero que ya no ocurre lo mismo cuando pasamos a la historia real, a la historia del hombre y de las acciones humanas. Parece como si en este campo tuviéramos que habérnoslas con hechos brutos, patentes y palpables, que únicamente tienen que ser relatados para ser conocidos, pero tampoco la historia política constituye una excepción a la regla metodológica general. Lo que se aplica a la interpretación de un gran pensador y de sus obras filosóficas vale también para nuestros juicios concernientes a un gran carácter político. Friedrich Gundolf ha escrito un libro entero, no sobre César, sino sobre la historia de la «fama» de César y de las interpretaciones cambiantes de su carácter y de su misión política desde la Antigüedad hasta nuestros días[170]. En nuestra vida social y política, precisamente, es donde muchas tendencias fundamentales sólo muestran su fuerza y sentido plenos en una etapa relativamente tardía. Un ideal político y un programa social, concebidos hace largo tiempo en un sentido implícito, se hacen explícitos gracias a un desarrollo ulterior.

> «… se puede seguir el rastro —escribe S. E. Morrison en su *Historia de Estados Unidos*— de muchas ideas del norteamericano germinal hasta la madre patria. En Inglaterra estas ideas persisten a través de los siglos, a pesar de ciertas deformaciones y frustraciones a manos de los reyes Tudor y de los aristócratas *whig*. En América encontraron oportunidad para su libre desarrollo. Así… viejos y sólidos prejuicios ingleses se hallan incorporados a las declaraciones norteamericanas de derechos, e instituciones totalmente anticuadas en Inglaterra persisten con pequeñas modificaciones en los estados norteamericanos hasta mediados del siglo XIX. Fue misión inconsciente de Estados Unidos hacer explícito lo que durante mucho tiempo estuvo implícito en la constitución inglesa y el probar el valor de principios que hacía tiempo se habían olvidado en la

Inglaterra de Jorge III[171]».

En la historia política, en modo alguno nos interesan los hechos crudos; queremos comprender no sólo las acciones sino los actores. Nuestro juicio sobre el curso de los acontecimientos políticos depende de nuestra idea de los hombres comprometidos en ellos. Tan pronto como vemos a estos personajes a una nueva luz, cambiamos también nuestras ideas sobre los acontecimientos. Tampoco es posible lograr una visión histórica tan verdadera sin un constante proceso de revisión. La *Grandeza y decadencia de Roma* de Ferrero difiere en muchos puntos importantes de la descripción que hace Mommsen de la misma época. Esta discrepancia se debe, en gran parte, a que los dos autores tienen una concepción completamente diferente de Cicerón. Para formar un juicio adecuado de Cicerón no basta, sin embargo, con conocer todos los sucesos de su consulado, la parte que desempeñó en el descubrimiento de la conspiración de Catilina o en las guerras civiles entre Pompeyo y César. Estas cuestiones permanecen dudosas y ambiguas mientras no conozcamos al hombre, ni comprendamos su personalidad y su carácter. Para esto se requiere algún género de interpretación simbólica. No me basta con estudiar sus discursos o sus ensayos filosóficos; debo leer las cartas a su hija Tulia y a sus amigos íntimos, tener sensibilidad para los encantos y los defectos de su estilo personal. Unicamente juntando todas estas pruebas circunstanciales puedo llegar a trazar un retrato verdadero de Cicerón y del papel que desempeñó en la vida política de Roma. A no ser que el historiador se quede en mero analista, que se contente con una narración cronológica de los acontecimientos, tendrá que realizar siempre esta difícil tarea; habrá de detectar la unidad que se encuentra detrás de las innumerables y, a menudo, contradictorias

manifestaciones de un carácter histórico.

Para ilustrar este punto, voy a recoger de la obra de Ferrero otro ejemplo característico. Uno de los acontecimientos más importantes de la historia de Roma, que decidió su futuro y, en consecuencia, el del mundo, fue la batalla de Actium. La versión corriente es que Antonio la perdió porque Cleopatra, que estaba atemorizada y desesperada por el resultado, tornó sus barcos y huyó. Antonio decidió seguirla, abandonando a sus soldados y amigos por causa de Cleopatra. Si esta versión tradicional es correcta, tendremos que suscribir entonces el dicho de Pascal, y admitir que de haber sido más corta la nariz de Cleopatra hubiese cambiado toda la faz del mundo[172]. Ferrero lee el texto histórico de una manera diferente; resuelve que la historia de amor de Antonio y Cleopatra es una leyenda. Antonio no se casó con Cleopatra porque estuviera apasionadamente enamorado de ella; por el contrario, perseguía un gran plan político.

> «Antonio deseaba Egipto y no la bella persona de su reina; con este matrimonio dinástico se proponía establecer el protectorado de Roma en el valle del Nilo y disponer del tesoro del reino de los Ptolomeos para la campaña de Persia… Con un matrimonio dinástico podía asegurarse todas las ventajas de la posesión efectiva sin correr los riesgos de la anexión; así, se decidió por este ardid… probablemente imaginado por César… La novela de Antonio y Cleopatra encubre, por lo menos en sus comienzos, un tratado político. Con el matrimonio trata Cleopatra de estabilizar su poder vacilante; Antonio trata de colocar el valle del Nilo bajo el protectorado romano… La historia real de Antonio y Cleopatra constituye uno de los episodios más trágicos de una lucha que laceró al Imperio romano durante cuatro centurias, hasta que acabó por destruirlo: la lucha entre Oriente y Occidente. A la luz de estas consideraciones se hace clara la conducta de Antonio. El matrimonio de Antioquía, con el cual coloca a Egipto bajo el protectorado de Roma, constituye el acto decisivo de una política que trata de trasladar el centro de su gobierno hacia Oriente…»[173]

Si aceptamos esta interpretación de los caracteres de Antonio y Cleopatra, los acontecimientos singulares, la misma batalla de Actium, aparecen a una nueva luz bien

diferente. La huida de Antonio de la batalla, nos dice Ferrero, no fue producto del miedo ni tampoco un acto de amor ciego y apasionado. Se trata de un acto político cuidadosamente pensado de antemano.

> «Con la obstinación, la seguridad y la vehemencia de una mujer ambiciosa, de una reina confiada y voluntariosa, Cleopatra trata de persuadir al triunviro… que vuelva a Egipto por el mar… Parece que, a comienzos de junio, Antonio consideró el abandono del mar y el retorno a Egipto. Era imposible, sin embargo, proclamar la intención de abandonar Italia a Octaviano, de desertar la causa republicana y traicionar a los senadores romanos que habían abandonado Italia por él. La sagacidad de Cleopatra concibió, por consiguiente, otro designio: había que combatir en una batalla naval para encubrir la retirada. Parte del ejército sería enviado a bordo de la flota, se despacharían otras tropas para guardar los puntos más importantes de Grecia; la flota saldría en orden de batalla y atacaría si el enemigo avanzaba; en ese momento había que retornar a Egipto». (*Grandezza e decadenza di Roma*, Milán, 1907, II, 502-39).

No trato de exponer una opinión sobre la justeza de esta explicación sino que, con este ejemplo, pretendo ilustrar el método general de la interpretación histórica de los acontecimientos políticos. En la física los hechos quedan explicados cuando logramos acomodarlos en un orden serial triple: en el orden espacial, en el orden del tiempo y en el de causas y efectos; de este modo resultan plenamente determinados; y a este tipo de determinación aludimos cuando hablamos de la verdad o realidad de los hechos físicos. La objetividad de los hechos históricos pertenece a un orden diferente y más alto. También en este caso hay que determinar el lugar y el tiempo de los acontecimientos pero, al abordar la investigación de sus causas, nos enfrentamos con un problema nuevo. Si conocemos todos los hechos en su orden cronológico tendremos un esquema general y un esqueleto de historia pero no poseeremos su vida real. Ahora bien, el tema general y la meta última del conocimiento histórico es una comprensión de la vida humana. En la historia consideramos todas las obras del hombre y todas sus

acciones como precipitados de su vida y tratamos de reconducirlas a este estado original; de comprender y sentir la vida de donde brotaron.

En este aspecto el pensamiento histórico no es la «reproducción» sino la «reversión» del proceso histórico real. En nuestros documentos y monumentos encontramos una vida pasada que ha adoptado una cierta forma. El hombre no puede vivir su vida sin esfuerzos constantes para expresarla. Los modos de esta expresión son variables e innumerables. Pero componen otros tantos testimonios de una y la misma tendencia fundamental. La teoría platónica del amor lo define como un deseo de inmortalidad. En el amor el hombre trata de romper la cadena de su existencia individual y efímera; este instinto fundamental puede ser satisfecho de dos modos.

> «Los que llevan el germen en el cuerpo se acercan a las mujeres y tienen hijos: éste es el carácter de su amor; su descendencia, según esperan, preservará su memoria y les traerá bendición e inmortalidad… Pero cuando el germen está en el alma, ésta concibe lo que es propio que conciba o contenga el alma». (Platón, *Banquete*, 208-09).

Una cultura puede ser descrita como la criatura de este amor platónico. Hasta en la etapa más primitiva de la civilización humana, hasta en el pensamiento mítico encontramos esta protesta apasionada contra el hecho de la muerte[174]. En las capas culturales superiores —en la religión, en el arte, en la historia, en la filosofía— esta protesta adopta una forma diferente. El hombre comienza a darse cuenta de que posee un poder nuevo con el cual desafiar el poder del tiempo. Emerge del puro fluir de las cosas, luchando por eternizar e inmortalizar la vida humana. Las pirámides de Egipto parecen construidas para la eternidad. Los grandes artistas piensan y hablan de sus obras como *monumento, aere perennius.* Sienten con seguridad que han levantado un monumento que no será destruido por los

años innumerables y por el vuelo de las edades. Esta pretensión va vinculada a una condición especial. Para que puedan perdurar, las obras del hombre deben ser renovadas y restauradas constantemente. Una cosa física permanece en su estado actual de existencia gracias a su inercia física; se mantiene con naturaleza idéntica mientras no sea alterada o destruida por fuerzas exteriores. Pero las obras humanas son vulnerables desde un ángulo muy diferente. Se hallan sujetas al cambio y a la decadencia, no sólo en un sentido material, sino también espiritual; aun persistiendo, su existencia se halla en constante peligro de perder su sentido. Su realidad es simbólica y no física, y exige una interpretación y reinterpretación incesantes. Aquí es donde comienza la gran tarea de la historia. El pensamiento del historiador guarda con su objeto una relación bien diferente que el físico o el naturalista con los suyos. Los objetos materiales conservan su existencia con independencia de la obra del científico, mientras que los objetos históricos poseen verdadero ser en la medida en que son rememorados, y el acto de rememoración tiene que ser continuo y constante. El historiador, no sólo debe observar sus objetos como el naturalista sino que tiene que «preservarlos». Su esperanza de mantenerlos en existencia física puede ser frustrada a cada momento. Con el incendio que destruyó la biblioteca de Alejandría se perdieron para siempre innumerables e inapreciables documentos. También los monumentos supervivientes se irían disipando poco a poco si no fueran mantenidos constantemente en vida por el arte del historiador; para poseer el mundo de la cultura tenemos que reconquistarlo incesantemente por la recordación histórica, que no quiere decir, simplemente, un acto de reproducción. Es una nueva síntesis intelectual, un acto constructivo. En esta reconstrucción la mente humana se mueve en la

dirección opuesta del proceso original. Todas las obras de cultura se originaron en un acto de solidificación y estabilización. El hombre no podría comunicar sus pensamientos y sentimientos ni tampoco, por consiguiente, podría vivir en un mundo social si no poseyera el don especial de objetivar sus pensamientos, de dotarlos de una forma sólida y permanente. Tras de estas formas fijas y estáticas, tras estas obras petrificadas de la cultura, la historia detecta los impulsos dinámicos originales. El don de los grandes historiadores no es otro que el de reducir los meros hechos a su *fieri*, los productos a procesos, las cosas o instituciones estáticas a sus energías creadoras. Los historiadores políticos nos ofrecen una vida llena de pasiones y emociones, luchas violentas de los partidos políticos, conflictos y guerras entre diferentes naciones.

No todo esto es necesario para otorgar a una obra histórica su carácter y su acento dinámico. Cuando Mommsen escribió su *Historia de Roma* habló como un gran historiador político y en un tono nuevo y moderno. «Pretendía hacer descender a los antiguos —dice en una carta—, desde el pedestal fantástico en que aparecen hasta el mundo real. Por esto el cónsul se tiene que convertir en burgomaestre. Acaso haya yo exagerado, pero mi intención era bastante sana[175]». Las obras posteriores de Mommsen parecen concebidas y escritas en un estilo completamente diferente; sin embargo, no pierden su carácter dramático. Podrá parecer paradójico el atribuírselo a obras que tratan de los temas más áridos como, por ejemplo, la historia de la moneda o del derecho público romano. Pero todo está hecho con el mismo espíritu. El *Derecho público romano* de Mommsen no es una mera codificación de leyes constitucionales; las leyes están impregnadas de vida; sentimos tras ellas los grandes poderes que fueron

necesarios para construir un sistema semejante y las grandes fuerzas intelectuales y morales que pudieron producir este organismo del derecho romano; las aptitudes del espíritu romano para ordenar, organizar y mandar. También en este caso la intención de Mommsen se cifraba en mostrarnos el mundo romano en el espejo de la ley romana. «Mientras la jurisprudencia ignoraba al Estado y al pueblo —dice—, y mientras la historia y la filología ignoraban el derecho, ambas llamaban en vano a las puertas del mundo romano».

Si entendemos la visión de la historia de esta manera, muchos de los problemas que en las últimas décadas han sido discutidos con tanto ardor y han encontrado tantas y tan divergentes soluciones podrán ser descifrados sin dificultad. Filósofos modernos intentaron a menudo construir una lógica especial de la historia. La ciencia natural, nos dicen, se basa en una lógica de los universales; la historia en una lógica de lo singular o individual. Windelband señala que los juicios de la ciencia natural son *nomotéticos* mientras que los de la historia *idiográficos*.[176] La primera nos ofrece leyes generales, la segunda describe hechos particulares. Esta distinción se convirtió en la base de la teoría de Rickert sobre el conocimiento histórico. «La realidad empírica se convierte en naturaleza si la consideramos con respecto a lo universal; se convierte en historia si la consideramos con respecto a lo particular». (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, 1902, p. 255).

No es posible separar los dos «momentos» de universalidad y particularidad en esta forma abstracta y artificial. Un juicio es, siempre, la unidad sintética de ambos momentos; contiene un elemento de universalidad y otro de particularidad. Los dos no se oponen recíprocamente sino

que se implican e interpenetran. Universalidad no es un término que designe un determinado campo del pensamiento; es una expresión del verdadero carácter, de la función del pensamiento. El pensamiento es siempre universal. Por otra parte, en modo alguno es un privilegio de la historia la descripción de hechos particulares, de un «aquí» y «ahora». Se ha pensado a menudo que la unicidad de los acontecimientos históricos constituye el carácter que distingue a la historia de la ciencia. Sin embargo, este criterio no es suficiente. Un geólogo que nos ofrece una descripción de las varias capas de la tierra en diferentes periodos geológicos nos proporciona un relato de acontecimientos concretos y únicos. Esos acontecimientos no pueden repetirse; ni ocurrir en el mismo orden por segunda vez. La descripción del geólogo no difiere así de la de un historiador que, como hace Gregorovius, nos cuenta la historia de la ciudad de Roma en la Edad Media[177]. Pero el historiador no se limita a ofrecernos una serie de acontecimientos en un orden cronológico definido; para él no son más que el caparazón dentro del cual busca una vida humana y cultural, una vida de acciones y pasiones, de preguntas y respuestas, de tensiones y soluciones. El historiador no puede inventar un nuevo lenguaje y una nueva lógica para todo esto, no puede pensar o hablar sin emplear términos generales, pero insufla a sus conceptos y palabras su propio sentido íntimo y, así, les presta un nuevo sonido y un nuevo color, el color de una vida personal.

El dilema fundamental del pensamiento histórico comienza precisamente en este punto. Lo que distingue en verdad al gran historiador es, sin duda, la riqueza y variedad, la hondura e intensidad de su experiencia personal. De otro modo su obra resultaría sin vida y sin color. Pero ¿cómo es posible que en esta forma se alcance el objetivo último del

conocimiento histórico, cómo podremos encontrar la verdad de las cosas y los acontecimientos? La verdad personal ¿no es una contradicción en los términos? Ranke expresó una vez el deseo de extinguir su propio yo para convertirse en el puro espejo de las cosas, para poder ver los acontecimientos «tal y como sucedieron». Es claro que esta afirmación paradójica se planteaba como un problema y no como una solución. Si el historiador consiguiera borrar su vida personal, no por esto lograría una objetividad superior; por el contrario, se privaría *a sí* mismo del verdadero instrumento de todo pensamiento histórico. Si yo apago la luz de mi propia experiencia personal, no podré ver ni juzgar la experiencia de los demás. Sin una rica experiencia propia en el campo del arte, nadie puede escribir una historia del arte; nadie que no sea un pensador sistemático puede ofrecernos una historia de la filosofía. La aparente antítesis entre la objetividad de la verdad histórica y la subjetividad del historiador tiene que ser resuelta de un modo diferente.

Acaso la mejor solución la encontremos, no en las palabras de Ranke, sino en sus obras. En éstas tenemos la verdadera explicación de lo que significa, realmente, objetividad histórica y qué es lo que no significa. Cuando Ranke publicó sus primeras obras, sus coetáneos no entendieron en general su idea acerca de la verdad histórica y fue objeto de ataques violentos. Un historiador bien conocido, Heinrich von Leo, reprochaba a Ranke su timorata alusión a puntos de vista personales; describía peyorativamente el estilo de Ranke como pintura de porcelana, buena para las señoras y los aficionados. Actualmente, semejante juicio no sólo nos parecería extremadamente injusto sino absurdo y grotesco. Sin embargo, fue repetido por críticos posteriores, especialmente los historiadores de la escuela prusiana. Heinrich von

Treitschke se lamentaba de la objetividad exangüe de Ranke, que no nos hace sentir de qué lado está el corazón del narrador[178]. Algunas veces los adversarios de Ranke comparaban burlescamente su actitud y estilo personal con la actitud de las esfinges en la primera parte del *Fausto* («La noche clásica de Walpurgis»):

*Sentadas ante las pirámides*
*contemplamos la vida de los pueblos,*
*inundaciones, guerras y paz,*
*sin pestañear.*

Este sarcasmo resulta muy superficial. Nadie puede estudiar las obras de Ranke sin darse cuenta de la profundidad de su vida personal y de su sentimiento religioso, que impregna toda su obra histórica. El interés religioso de Ranke era lo bastante amplio para cubrir todo el campo de la vida religiosa. Antes de aventurarse en la descripción de la Reforma había terminado su gran obra *Historia de los Papas*[179] Precisamente, el carácter peculiar de su sentido religioso le impedía tratar las cuestiones religiosas a la manera de un fanático o de un mero apologista. Concebía la historia como un conflicto perpetuo entre grandes ideas políticas y religiosas. Para ver este conflicto a su verdadera luz tenía que estudiar todos los partidos y todos los actores de esta comedia histórica. La simpatía de Ranke, simpatía del verdadero historiador, es de un tipo específico; no implica amistad o partidismo, abarca por igual amigos y enemigos. Con lo que mejor se puede comparar esta forma de simpatías es con la de los grandes poetas. Eurípides no simpatiza con Medea; Shakespeare no simpatiza con Lady Macbeth o con Ricardo III. Sin embargo, nos hacen comprender estos caracteres; entran en sus pasiones y motivos. El dicho *tout comprendre c'est tout*

*pardonner* no se aplica ni a las obras de los grandes artistas ni a los grandes historiadores. Su simpatía no implica juicio moral, ni la aprobación o reprobación de los actos particulares. Por lo demás, el historiador se halla en libertad de juzgar pero, antes de hacerlo, trata de comprender e interpretar.

Schiller acuñó la frase «la historia universal es el juicio final[180]», recogida por Hegel y convertida en una de las claves de su filosofía de la historia.

> «Los destinos y hechos de los estados particulares y de los espíritus particulares —dice Hegel— constituyen la dialéctica fenoménica de la finitud de esos espíritus de los que surge el espíritu universal, el espíritu infinito del mundo. Este espíritu esgrime su derecho —y su derecho es superior— con ellos; en la historia universal, enjuiciamiento del mundo. La historia universal es el juicio universal porque contiene en su universalidad autosuficiente todas las formas especiales —la familia, la sociedad civil y la nación— reducidas a idealidad, es decir, miembros subordinados pero orgánicos de sí misma. La tarea del espíritu consiste en producir todas estas formas especiales». (*Rechtsphilosoplie*, secs. 340 s).

El mismo Ranke, aunque opuesto a los puntos de vista fundamentales de Hegel, pudo haber suscrito este concepto, pero concebir, la misión del historiador en una forma menos presuntuosa. Pensaba que en el gran juicio final de la historia universal al historiador le incumbe preparar el juicio pero no pronunciar la sentencia. Esto se halla muy lejos de la indiferencia moral y, por el contrario, representa el sentimiento de la máxima responsabilidad. Según Ranke, el historiador no es el acusador ni el defensor del demandado. Si habla como un juez, entonces habla como el *juez de instrucción.* Tiene que recoger todos los documentos pertinentes para someterlos al tribunal supremo, a la historia universal. Si fracasa en esta labor, si por favoritismo u odio partidista suprime o falsea una sola pieza de prueba, traiciona su deber supremo.

Esta concepción ética de su labor, de la dignidad y

responsabilidad del historiador, representa uno de los méritos principales de Ranke y abre a su obra su horizonte grande y libre. Su simpatía universal podía abarcar todas las épocas y naciones[181]. Podía escribir la historia de los papas y la historia de la Reforma, la historia de Francia y la de Inglaterra, la del imperio otomano y la de la monarquía española con el mismo espíritu imparcial y sin ninguna deformación nacional. Para él, las naciones latinas y teutónicas, los griegos y los romanos, la Edad Media y los estados nacionales modernos representan un organismo coherente. Cada nueva obra le permitía ampliar su horizonte histórico y ofrecer una perspectiva más libre y más ancha.

Muchos de los adversarios de Ranke, que no poseían este espíritu libre y desprendido, trataron de hacer de la necesidad virtud. Afirmaban que era imposible escribir una obra de historia política sin pasiones políticas y sin partidismo nacional. Treitschke, un representante de la escuela prusiana, hasta se negó a estudiar el material de los archivos no prusianos. Temía que semejante estudio le perturbara en su juicio favorable a la política prusiana[182]. Semejante actitud puede ser comprensible y excusable en un panfletista o propagandista político, pero en un historiador simboliza el fracaso y la bancarrota del conocimiento histórico. Podemos comparar esta actitud con la mentalidad de aquellos adversarios de Galileo que se resistían obstinadamente a mirar por el telescopio y a convencerse de la verdad de sus descubrimientos astronómicos porque no tenían ganas de ser perturbados en su fe implícita en el sistema aristotélico. A semejante concepción de la historia oponemos las palabras de Jakob Burckhardt:

> «Más allá de los ciegos encomios a nuestra patria, nos incumbe como ciudadanos un deber diferente y más grave, a saber, el de educarnos hasta llegar al tipo de hombre comprensivo para quien la verdad y la afinidad con las cosas del espíritu están por encima de todo y que, a través de este

> conocimiento, captará también su deber de ciudadano si ya éste no le fuera congénito por temperamento. En el reino del pensamiento, la justicia suprema es que se disipen todas las fronteras[183]».

Como dice Schiller en sus cartas estéticas, existe un arte de la pasión pero no existe un «arte apasionado[184]». Esta misma idea de las pasiones se aplica a la historia. El historiador que ignorara el mundo de las pasiones —de las ambiciones políticas, del fanatismo religioso y de los conflictos económicos y sociales— nos ofrecería una seca abstracción de acontecimientos históricos, pero si pretende llegar a la verdad histórica no puede permanecer en este mundo. Tiene que prestar una forma teórica a todo ese material de las pasiones; y su forma, lo mismo que la forma del arte, no es el producto y la criatura de la pasión. La historia es una historia de las pasiones, pero si trata de ser apasionada deja de ser historia. El historiador no debe exhibir las mismas pasiones, furias y locuras que describe. Su simpatía es intelectual e imaginativa, no emotiva. El estilo personal que sentimos en cada línea de un gran historiador no es un estilo emotivo o retórico. Un estilo retórico puede tener muchos méritos, puede mover y deleitar al lector, pero falla en el punto principal: no puede conducirnos a una visión y a un juicio libre y no deformado de cosas y acontecimientos.

Si tenemos en cuenta este carácter del acontecimiento histórico no será fácil distinguir la objetividad histórica de esa otra forma que constituye la meta de la ciencia natural. Un gran científico, Max Planck, describe todo el proceso del pensamiento científico como un esfuerzo constante para eliminar los elementos «antropológicos». Tenemos que olvidar al hombre a los efectos de estudiar la naturaleza y descubrir y formular sus leyes[185]. En el desarrollo del pensamiento científico, el elemento antropomórfico se

desplaza progresivamente hacia el fondo, hasta que desaparece por entero en la estructura ideal de la física. La historia procede de un modo bien diferente. No puede vivir ni respirar más que en el mundo humano. Lo mismo que el lenguaje o el arte, es, fundamentalmente, antropomórfica. Borrar su aspecto humano significaría destruir su carácter y naturaleza específicos. Pero el antropomorfismo del pensamiento histórico ni limita ni impide su verdad objetiva. La historia no es conocimiento de hechos o acontecimientos externos; es una forma de autoconocimiento. Para conocerme a mí mismo no puedo pretender marchar más allá de mí mismo, saltar, como si dijéramos, por encima de mi propia sombra; tengo que escoger el camino contrario. En la historia, el hombre vuelve constantemente hacia sí mismo; trata de recordar y actualizar la totalidad de su pasada experiencia, pero el yo histórico no es un mero yo individual. Es «antropomórfico» pero no «egocéntrico». Expresándolo en forma paradójica, podríamos decir que la historia se empeña en un «antropomorfismo objetivo». Al darnos a conocer el polimorfismo de la historia humana nos libera de la presión y de los prejuicios de un momento especial y singular. En este enriquecimiento y ampliación del yo y no en su extinción, en la extinción de nuestro yo cognoscente y sensitivo, radica el propósito del conocimiento histórico.

La idea de la verdad histórica se ha desarrollado muy poco a poco. Ni siquiera la mente griega, con toda su riqueza y profundidad, pudo llevarla a plena madurez. En el progreso de la conciencia moderna el descubrimiento y formulación de este concepto de la historia se ha convertido en una de nuestras tareas más importantes. En el siglo XVII, el conocimiento histórico está eclipsado todavía por otro ideal de verdad. La historia no ha encontrado todavía su puesto al

sol. Se halla oscurecida por la matemática y por la física matemática, pero al alborear el siglo XVIII comienza una nueva orientación del pensamiento moderno. A menudo se ha considerado al siglo XVIII como un siglo ahistórico o antihistórico. Se trata de una visión unilateral y errónea; los pensadores del siglo XVIII son los verdaderos exploradores del pensamiento histórico. Plantearon nuevas cuestiones y encontraron nuevos métodos para responder a ellas. La investigación histórica constituía uno de los instrumentos necesarios de la filosofía de la Ilustración[186], pero en el siglo XVIII sigue prevaleciendo una concepción pragmática de la historia. Antes del comienzo del siglo XIX, antes de la aparición de Niebuhr y de Ranke, no aparece un nuevo concepto crítico. A partir de esa fecha, el concepto moderno de la historia se establece firmemente y extiende su influencia sobre todos los campos del conocimiento y la cultura humanos.

No era, sin embargo, fácil determinar el carácter *específico* de la verdad y del método históricos. Un gran número de filósofos propendía más bien a negar que a explicar este carácter específico. Mientras un historiador siga manteniendo puntos de vista personales suyos, mientras continúe alabando o denigrando, aprobando o desaprobando, no estará a la altura de su cometido. Consciente o inconscientemente, decían esos filósofos, deformará la verdad objetiva. El historiador debe perder su interés por las cosas y los acontecimientos para que los pueda ver en su forma verdadera. Este postulado metodológico cobró su expresión más clara y más impresionante en la historia de Taine. El historiador, nos dice Taine, tiene que obrar como un naturalista, librarse, no sólo de los prejuicios convencionales, sino de las

predilecciones personales y de los patrones morales.

> «El método moderno que yo sigo —nos dice Taine en su introducción a la *Filosofía del arte*— y que comienza ahora a penetrar en todas las ciencias naturales, consiste en considerar las obras humanas... como hechos y productos cuyas propiedades hay que mostrar y cuyas causas hay que investigar. Considerada en esta forma, la ciencia no tiene que justificar ni condenar. Las ciencias morales tienen que proceder del mismo modo que la botánica, que estudia con el mismo interés el naranjo y el laurel, el pino y el haya. No son otra cosa que una especie de botánica aplicada, sólo que, en lugar de tratar con plantas, tiene que tratar con las obras de los hombres. Éste es el movimiento general con el cual se van aproximando en la actualidad las ciencias morales y las ciencias naturales y por el que las primeras alcanzarán la misma certeza y realizarán el mismo progreso que las segundas». (15a ed. París, Librairie Hachette, 1917, Parte I, cap. I, p. 13).

Si aceptamos este punto de vista, el problema de la objetividad de la historia parece poder resolverse en la forma más sencilla. Al igual del físico o del químico, el historiador debe estudiar las causas de las cosas en lugar de juzgar de su valor.

> «No importa si los hechos son físicos o morales —dice Taine—, todos tienen sus causas; existe una causa de la ambición, del valor, de la verdad, como existe una causa de la digestión, del movimiento muscular, del calor animal. El vicio y la virtud son productos lo mismo que el vitriolo y el azúcar, y todo fenómeno complejo tiene su origen en otro fenómeno más simple, del que depende. Busquemos, por lo tanto, los fenómenos simples de las cualidades morales como lo hacemos con las cualidades físicas».

En ambos casos encontraremos las mismas causas universales y permanentes

> «presentes en todo momento y en cada caso, actuando siempre y en todas partes, indestructibles y, en definitiva, infaliblemente supremas, puesto que los accidentes que las contrarían, siendo limitados y parciales, acaban por rendirse al peso y a la repetición incesante de sus fuerzas; de tal manera que la estructura general de las cosas y los grandes rasgos de los acontecimientos son obra suya; religiones, filosofías, literaturas, industrias, la estructura de la sociedad y de las familias, no son, de hecho, más que la huella estampada por su sello». (*Histoire de la littérature anglaise*, Introducción).

No pretendo entrar en una discusión y crítica de este sistema de determinismo histórico[187]. Negar la causalidad histórica representaría, precisamente, la manera equivocada de combatirlo, pues la causalidad es una categoría general

que se extiende a todo el campo del conocimiento humano. No se halla restringida a un ámbito particular, al mundo de los fenómenos materiales. No hay que considerar la libertad y la causalidad como fuerzas metafísicas diferentes u opuestas; son, sencillamente, modos diferentes del juicio. El mismo Kant, el campeón más resuelto de la libertad y del idealismo ético, no negó jamás que todo nuestro conocimiento empírico, el conocimiento de los hombres lo mismo que el de las cosas físicas, tiene que admitir el principio de causalidad.

> «Se puede admitir —dice Kant— que si fuera posible tener una visión tan profunda del carácter psíquico de un hombre, tal como nos lo muestran sus acciones internas lo mismo que las externas, de suerte que conociéramos todos sus motivos, hasta los más pequeños, y de igual modo todas las ocasiones externas que pueden influirlos, podríamos calcular el comportamiento de un hombre en el futuro con una certeza tan grande como un eclipse lunar o solar y, sin embargo, podemos sostener que el hombre es libre». (*Crítica de la razón práctica*, p. 193 de la trad. ingl. de T. K. Abbot, 6a ed., 1927).

No nos concierne ahora este aspecto del problema, el concepto metafísico o ético de la libertad. Nos interesa, únicamente, la repercusión de este concepto en el método histórico. Al estudiar las obras principales de Taine nos sorprende encontrar que, prácticamente, esta repercusión fuera muy pequeña. A primera vista no parece que pueda haber una diferencia más grande y radical que la que existe entre la concepción del mundo histórico de Taine y la de Dilthey. Los dos pensadores abordan el problema desde dos ángulos completamente diferentes. Dilthey subraya la autonomía de la historia, su irreductibilidad a ciencia de la naturaleza, su carácter de ciencia del espíritu. Taine niega enérgicamente esta opinión. La historia jamás llegará a ser una ciencia mientras pretenda seguir su propio camino; no hay más que un modo y un camino de pensamiento científico. Pero esta idea se corrige inmediatamente cuando

Taine comienza con sus propias investigaciones y descripciones de fenómenos históricos.

> «¿Cuál es vuestra primera observación —pregunta— al tornar la gran hoja de un infolio, el pliego amarillento de un manuscrito, un poema, un código, una declaración de derechos? Esto, decís, no se creó por sí mismo. Es como un molde, como la huella de un fósil, una impronta, como esas formas impresas en la piedra por un animal que vivió y pereció. Dentro del caparazón había un animal y tras el documento hubo un hombre. ¿Para qué habremos de estudiar el molde si no es para presentar al animal mismo? Y estudiamos el documento para conocer al hombre. Las improntas del animal son residuos sin vida, que tienen valor únicamente como clave de existencias enteras y vivientes. Tenemos que llegar a esa existencia, debemos tratar de recrearla. Es un error estudiar el documento como si estuviera aislado. Esto equivaldría a tratar las cosas en forma pedantesca, incurrir en el error del bibliómano. Detrás de todo, no tenemos mitologías ni lenguajes, sino, únicamente, hombres que acomodan palabras e imágenes… Nada existe si no es en virtud de algún individuo y tenemos que trabar conocimiento con este individuo. Cuando hemos establecido el parentesco de los dogmas o la clasificación de los poemas o el progreso de las constituciones o la modificación de las lenguas, no hemos hecho más que allanar el suelo: la historia genuina se produce únicamente cuando el historiador empieza a revelar, a través del tiempo, el hombre vivo, que trabaja, que se apasiona, arraigado en sus costumbres, con su voz y sus rasgos, sus ademanes y su vestimenta, distinto y completo como el hombre del que acabamos de despedirnos en la calle. Procuremos destruir en la medida de lo posible este gran intervalo de tiempo que nos impide ver al hombre con nuestros propios ojos… Una lengua, una legislación, un catecismo no son nunca más que una cosa abstracta: la cosa completa es el hombre que actúa, el hombre corporal y visible, que come, pasea, lucha, trabaja… Hagamos del pasado presente: para poder juzgar de una cosa tiene que estar delante de nosotros; no hay experiencia de lo que está ausente. Sin duda, esta reconstrucción es siempre incompleta; puede producir únicamente juicios incompletos, pero tenemos que resignarnos a esto. Es mejor poseer un conocimiento imperfecto que un conocimiento fútil o falso, y no hay otro medio para tener un conocimiento aproximado de los acontecimientos de otros días que el ver de modo aproximado a los hombres de otros días». (*Op. cit.*, pp. 1 ss).

Todo esto se halla en completo acuerdo con la idea de la historia y del método histórico que hemos tratado de exponer y de defender en lo que antecede. Si esta idea es correcta, resulta imposible «reducir» el pensamiento histórico al método del pensamiento científico. Aunque conociéramos todas las leyes de la naturaleza, aunque

pudiéramos aplicar al hombre todas nuestras reglas estadísticas, económicas y sociológicas, no nos serviría para «ver» al hombre en este aspecto especial y en su forma individual. No nos movemos en un universo físico sino simbólico. Para comprender e Interpretar símbolos tenemos que desarrollar métodos diferentes a los de la investigación de las causas. La categoría del sentido no puede ser reducida a la categoría del ser[188]. Si buscáramos un epígrafe general al que hubiésemos de subsumir el conocimiento histórico, tendríamos que señalarlo, no como una rama de la física, sino como una rama de la semántica. Las reglas de la semántica y no las leyes de la naturaleza constituyen los principios generales del pensamiento histórico; la historia se halla incluida en el campo de la hermenéutica y no en el de la ciencia natural. Lo admite Taine en la práctica pero lo niega en teoría, pues reconoce dos tareas del historiador: coleccionar los hechos e investigar sus causas. Se le escapa por completo a Taine que estos hechos no le son dados inmediatamente al historiador, no son observables lo mismo que los hechos físicos o químicos: tienen que ser reconstruidos. Ya para esta reconstrucción el historiador debe dominar una técnica especial y muy complicada; para poder tener acceso a un hecho singular y simple hay que aprender a leer los documentos y a comprender los monumentos. La interpretación de los símbolos precede a la recolección de hechos y sin ella no hay manera de aproximarse a la verdad histórica.

Esto nos lleva a otro problema muy controvertido. Es claro que la historia no puede describir todos los hechos del pasado. Se refiere únicamente a los memorables, los que valen la pena o son dignos de recordación. Pero ¿dónde radica la diferencia entre estos hechos memorables y todos los demás que caen en el olvido? Rickert trata de probar que

el historiador, para poder distinguir entre hechos históricos y no históricos, tiene que hallarse en posesión de un cierto sistema de valores formales y emplear este sistema como patrón para la selección. Pero esta teoría está expuesta a graves objeciones[189]. Parecería mucho más natural y plausible decir que el criterio verdadero no consiste en el valor de los hechos sino en sus consecuencias prácticas. Un hecho resulta históricamente significativo si está preñado de consecuencias. Varios historiadores eminentes han sostenido esta tesis.

> «Si nos preguntamos a nosotros mismos —dice Eduard Meyer— cuáles de los acontecimientos que conocemos son históricos, tendremos que contestar: es histórico todo lo que es efectivo o ha resultado efectivo. En el presente, en el cual percibimos inmediatamente el efecto, experimentamos lo que es efectivo, pero también podemos experimentarlo con respecto al pasado. En ambos casos tenemos ante nuestros ojos una masa de situaciones de hecho, es decir, de efectos. La cuestión histórica es: ¿cómo se han producido estos efectos? Es un acontecimiento histórico lo que reconocemos como causa de un efecto semejante». (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle a. S., 1902, pp. 36 5).

Tampoco este carácter distintivo es suficiente. Si estudiamos una obra histórica, especialmente una biografía, encontraremos mencionadas, en casi todas las páginas, cosas y acontecimientos que, desde un punto de vista puramente pragmático, significan bien poco. Una carta de Goethe o una observación suya vertida en una de sus conversaciones no ha dejado huella en la historia de la literatura. Sin embargo, llegamos a pensar que es digna de recordación. Sin poseer ningún efecto práctico, esta carta o esta manifestación puede ser reconocida como uno de esos documentos a base de los cuales tratamos de construir nuestro retrato histórico de Goethe. Todo esto no es importante en cuanto a sus consecuencias, pero puede ser altamente característico. Los hechos históricos son hechos característicos porque en la historia, lo mismo en la nacional que en la de los individuos, nunca consideramos las acciones tan sólo. En ellas buscamos

la expresión del carácter. En nuestro conocimiento histórico, que es un conocimiento semántico, no aplicamos los mismos patrones que en nuestro conocimiento práctico o físico. Una cosa que física υ prácticamente carece de importancia puede poseer un sentido semántico extraordinario. La letra *iota* del griego en los términos griegos *homo ousios* y *homoiousios* nada significa en un sentido físico pero como símbolo religioso, como expresión e interpretación del dogma de la Trinidad, se convirtió en el punto de partida de discusiones interminables que provocaron las pasiones más violentas y conmovieron los fundamentos de la vida religiosa, social y política. A Taine le gustaba basar sus discusiones históricas en lo que él llamaba *de tous petits faits significatifs*. Estos hechos no eran significativos respecto a sus efectos pero sí muy expresivos; eran símbolos con los cuales el historiador podía leer e interpretar caracteres individuales o los caracteres de una época entera. Macaulay nos cuenta que, al escribir su gran obra histórica, se formaba su idea del temple de los partidos políticos y religiosos no inspirándose en una sola obra sino en un millar de hojas, sermones y sátiras olvidadas. Todas estas cosas carecen de un gran peso histórico y han podido tener muy poca influencia sobre el curso general de los acontecimientos. Sin embargo, son valiosas y hasta indispensables para el historiador porque le ayudan a comprender los caracteres y acontecimientos.

En la segunda mitad del siglo XIX hubo varios historiadores que abrigaron esperanzas excesivas en la introducción de métodos estadísticos. Auguraban que, con el uso adecuado de esta nueva y poderosa arma, estábamos en la posibilidad de provocar una nueva era del pensamiento histórico. Si fuera posible describir los fenómenos históricos en términos estadísticos, ello produciría un efecto revolucionario en el pensamiento humano; todo nuestro

conocimiento del hombre cobraría repentinamente un nuevo aspecto. Habríamos logrado un gran objetivo, una matemática de la naturaleza humana. Los primeros historiadores que expusieron este punto de vista estaban convencidos de que, no sólo el estudio de los grandes movimientos colectivos, sino también el de la moral y el de la civilización, dependían en gran medida de métodos estadísticos, pues existe una estadística moral lo mismo que una estadística sociológica o económica. En realidad, ningún departamento de la vida humana se halla sustraído a estrictas reglas numéricas, que se extienden a todos los campos de la acción humana.

Esta tesis fue vigorosamente defendida por Buckle en la introducción general a su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857). La estadística, afirma, representa la refutación mejor y más concluyente del ídolo de una voluntad libre. Poseemos ahora la información más amplia, no sólo en lo que respecta a los intereses materiales de los hombres, sino también a sus peculiaridades morales. Estamos familiarizados con el índice de mortalidad y de matrimonios, y también con el índice criminal de la mayoría de los pueblos civilizados. Estos y otros hechos similares han sido reunidos, metodizados y se hallan maduros para su aplicación. La circunstancia de que la creación de la ciencia histórica se retardara y que nunca fuera capaz la historia de competir con la física o la química ha sido debido a que se descuidaron los métodos estadísticos. No nos dábamos cuenta de que también en este campo cada acontecimiento se halla ligado a su antecedente por una conexión ineludible, que cada antecedente se halla conectado con un hecho que le precede y que, de este modo, el mundo entero, lo mismo el moral que el físico, forma una cadena necesaria en la cual cada hombre puede desempeñar su papel. Pero en modo

alguno puede determinar cuál ha de ser este papel. «Rechazando, por lo tanto, el dogma metafísico de la voluntad libre… nos vemos conducidos a la conclusión de que las acciones de los hombres, estando determinadas únicamente por sus antecedentes, tienen que poseer un carácter de uniformidad, es decir, que en circunstancias idénticas, tienen que desembocar en los mismos resultados». (*History* of *Civilization in England*, Nueva York, 1858, pp. 14 ss).

No se puede negar que la estadística representa una ayuda grande y valiosa en el estudio de los fenómenos sociales o económicos. También en el campo de la historia debemos admitir la uniformidad y la regularidad de ciertas acciones humanas. La historia no niega que estas acciones, siendo el resultado de causas amplias y generales que actúan sobre los agregados de la sociedad, producen ciertas consecuencias con independencia de la voluntad de los individuos que componen la sociedad; pero cuando tratamos de describir históricamente un acto individual nos enfrentamos con un problema diferente. Por su propia naturaleza, los métodos estadísticos se limitan a los fenómenos «colectivos». Las leyes estadísticas no sirven para determinar un caso singular, tratan únicamente de fenómenos colectivos. Buckle está muy lejos de tener una visión clara del carácter y finalidad de los métodos estadísticos. Sólo más tarde se llevó a cabo un análisis lógico adecuado de ellos[190]. Algunas veces habla de leyes estadísticas en una forma, más bien, misteriosa. Parece considerarlas, no como fórmulas que describen ciertos fenómenos, sino como fuerzas que los producen. Esto es más bien mitología que ciencia. Para él las leyes estadísticas son, en cierto sentido, «causas» que nos imponen ciertas acciones. El suicidio, por ejemplo, parece ser un acto completamente libre pero, si estudiamos

estadística moral, juzgaremos de otra manera. Encontraremos

> «que el suicidio es meramente el producto de la condición general de la sociedad y que el desgraciado individuo no hace sino llevar a efecto lo que es necesaria consecuencia de circunstancias antecedentes. En un estado dado de la sociedad, un cierto número de personas tiene que poner término a su vida… Y el poder de la amplia ley es tan irresistible que ni el amor a la vida ni el temor a la otra pueden conseguir algo para aminorar sus efectos». (Buckle, *op. cit.*, p. 20).

Apenas si necesito decir que este «tiene que» encierra todo un cúmulo de falacias metafísicas, pero el historiador no se halla interesado en este aspecto del problema. Si nos habla de un caso individual —digamos, del suicidio de Catón —, es obvio que para la interpretación histórica de este hecho individual no puede esperar ayuda alguna de los métodos estadísticos. Su intención primaria no consiste en fijar un acontecimiento físico en el espacio y en el tiempo sino en revelar el sentido de la muerte de Catón expresado en el verso de Lucano: *Victrix causa diis placuit ed victa Catoni*[191]. El suicidio de Catón no era sólo un acto físico sino un acto simbólico. Era la expresión de un gran carácter; la última protesta de la mentalidad republicana romana frente a un nuevo orden de cosas. Todo esto es completamente inaccesible a esas causas amplias y generales que pudiéramos pensar como responsables de los grandes movimientos colectivos de la historia. Si tratamos de reducir las acciones humanas a reglas estadísticas jamás lograremos con estas reglas el objetivo reconocido hasta por los historiadores de la escuela naturalista. No veremos a los hombres de otros tiempos, ni la vida real, el drama de la historia sino, únicamente, los movimientos y gesticulaciones de los muñecos en un guiñol y las cuerdas con que se mueven las marionetas.

La misma objeción vale frente a los intentos de reducir el

conocimiento histórico al estudio de los tipos psicológicos. A primera vista parece evidente que, caso de que podamos hablar de leyes generales de la historia, estas leyes no puedan ser de la naturaleza sino, únicamente, psicológicas. La regularidad que tratamos de ver y de describir en la historia no pertenece a la experiencia externa sino a la interna. Es una regularidad de estados psíquicos, de pensamientos y sentimientos. Si lográramos encontrar una ley general inviolable que gobernara estos pensamientos y sentimientos y les prescribiera un orden definido, podríamos figurarnos que habíamos encontrado la clave del mundo histórico.

Entre los historiadores modernos, Karl Lamprecht estaba convencido de que había descubierto una ley semejante. En los doce volúmenes de su *Historia alemana* trató de probar su tesis general con un ejemplo concreto. Según Lamprecht, existe un orden invariable con arreglo al cual se suceden unos a otros los estados del espíritu humano. Este orden determina, de una vez por todas, el proceso de la cultura humana. Lamprecht rechazaba las ideas del materialismo económico. Todo acto económico, lo mismo que todo acto mental, depende, según él, de condiciones psíquicas. Pero tenemos necesidad, no de una psicología individual sino social, una sociología que explique los cambios que se producen en la psique social que se hallan vinculados a un esquema fijo y rígido. La historia por lo tanto, debe cesar de ser un estudio de individuos; tiene que emanciparse de toda suerte de culto a los héroes. Su problema principal tiene que ver con factores psicosociales, comparados y contrastados con los factores psicoindividuales. Ni las diferencias individuales o nacionales pueden afectar o alterar el curso regular de nuestra vida psicosocial. La historia de la civilización nos muestra siempre y en todas partes la misma

secuencia y el mismo ritmo uniforme. Desde una primera etapa, que es descrita por Lamprecht como animismo, pasamos a una edad de simbolismo, tipismo, convencionalismo, individualismo y subjetivismo. Este esquema es inmodificable e inexorable. Si aceptamos ese principio, la historia ya no será una mera ciencia inductiva. Nos hallamos en situación de exponer enunciados deductivos de carácter general. Lamprecht abstrajo su esquema de los hechos de la historia alemana, pero en modo alguno trató de restringirlo a su área propia. Pensó que se podía aplicar en general, como si fuera un principio *a priori* de toda vida histórica. «Del material total obtenemos no sólo la idea de unidad, histórica y empírica, sino también una impresión psicológica general que nos revela y exige absolutamente semejante unidad; todas las incidencias psíquicas simultáneas, lo mismo las psicoindividuales que las psicosociales, poseen una tendencia a acercarse a una semejanza común». (*What Is History*, trad. ingl. de E. A. Andrews, Nueva York, Macmillan, 1905, p. 163). El mecanismo psíquico universal del curso de los diversos periodos se repite siempre, lo mismo en la Rusia moderna que en la historia de Grecia o de Roma, en Asia lo mismo que en Europa. Si revisamos los testimonios del norte, el centro y el sur de Europa, parangonándolos con los del Mediterráneo oriental y el Asia Menor, veremos que estas civilizaciones han progresado en líneas paralelas. «Una vez que lo hayamos realizado podremos apreciar la importancia de la historia universal para cada comunidad o nación. Entonces se podrá escribir una historia universal científica». (*Idem*, p. 219).

El esquema general de Lamprecht es bien diferente de la concepción que del proceso histórico tiene Buckle. Sin embargo, las dos teorías presentan un punto de contacto. En

ambas tropezamos con la misma expresión ominosa: «tiene que». Después de un periodo de tipismo y convencionalismo «tiene que» seguir siempre un periodo de individualismo y subjetivismo. Ninguna edad ni ninguna cultura puede eludir este curso general de las cosas, que parece ser una especie de fatalismo histórico. Si esta concepción fuera verdad, el gran drama de la historia se convertiría en un espectáculo bastante aburrido que se podía dividir de antemano en diversos actos de sucesión invariable. Pero la realidad de la historia no la constituye una sucesión uniforme de acontecimientos sino la vida interna del hombre. Esta vida puede ser descrita e interpretada después que ha sido vivida; no puede ser anticipada con una fórmula general abstracta ni ser reducida a un rígido esquema de tres o cinco actos. No pretendo discutir ahora el contexto de la tesis de Lamprecht sino promover únicamente una cuestión formal, metodológica. ¿Cómo consiguió Lamprecht la prueba empírica en que basa su teoría constructiva? Al igual que los historiadores que le precedieron, tuvo que comenzar con un estudio de documentos y monumentos. No se hallaba interesado únicamente en acontecimientos políticos, en organizaciones sociales, en fenómenos *eco* nómicos, sino que deseaba abarcar toda la amplitud de la vida cultural. Varios de sus argumentos más importantes se basan en un análisis cuidadoso de la vida religiosa, de las obras de música y de literatura. El estudio de la historia de las bellas artes constituía uno de sus mayores intereses. En su historia de Alemania no sólo habla de Kant y de Beethoven sino también de Feuerbach, Klinger y Boecklin. En su instituto histórico de Leipzig almacenó una cantidad sorprendente de materiales sobre todas estas cuestiones. Pero es claro que, para interpretarlos, debió traducirlos antes a un lenguaje diferente. Para decirlo con palabras de Taine, tuvo que

encontrar, dentro de la concha fósil, al animal, y detrás del documento al hombre. ¿Qué es lo que buscáis cuando miráis con vuestros ojos al hombre visible?, preguntaba Taine.

> «El hombre invisible. Las palabras que entran en vuestros oídos, los gestos, los movimientos de su cabeza, los vestidos que lleva, actos y hechos visibles de todo género, no son más que expresión; con ellos se nos revela algo y este algo es un alma. Un hombre interior se halla oculto tras el hombre exterior; pero el segundo debe revelarnos al primero… Todas estas manifestaciones externas no son más que otras tantas avenidas que convergen en un centro; caminamos por esas avenidas a los fines de llegar al centro y este centro es el hombre genuino… Este submundo es un nuevo tema, más propio del historiador». (*Op. cit.*, 1,4).

El estudio de historiadores naturalistas como Taine y Lamprecht nos corrobora, según vemos, en nuestra propia idea y nos convence de que el mundo de la historia es un universo simbólico y no un universo físico.

Después de la publicación del primer volumen de la *Historia alemana* de Lamprecht se fue haciendo cada vez más manifiesta la crisis creciente del pensamiento histórico y sentida en toda su intensidad. Surgió una larga y apasionada controversia acerca del carácter del método histórico. Lamprecht había declarado que todas las ideas tradicionales al respecto estaban anticuadas. Consideró su propio método como el único «científico» y el único «moderno[192]». Sus adversarios, por otra parte, estaban convencidos de que lo que él había ofrecido no pasaba de ser una caricatura del pensamiento histórico[193]. Ambas partes se expresaban en un lenguaje contundente y poco conciliador, parecía imposible un acuerdo. El tono académico del debate se veía interrumpido, a menudo, por prejuicios personales o políticos. Si abordamos el problema con un espíritu no predispuesto y desde un punto de vista puramente lógico, encontraremos que, a pesar de todas las diferencias de opinión, existe una cierta unidad fundamental. Como hemos indicado, tampoco los

historiadores naturalistas negaron, ni podían negar, que los hechos históricos no eran del mismo tipo que los hechos físicos. Se daban cuenta de que sus documentos no eran meras cosas físicas, pues tenían que ser leídos como símbolos. También es claro, por otra parte, que cada símbolo —un edificio, una obra de arte, un rito religioso— ofrece su aspecto material. El mundo humano no es una entidad separada o una realidad autosuficiente. El hombre vive en un ambiente físico que lo influye constantemente e imprime su sello sobre las formas de su vida. Para comprender sus creaciones —su universo simbólico— debemos acordarnos siempre de esta influencia. Montesquieu trató de describir en su obra maestra el «espíritu de las leyes», pero encontró que este espíritu se halla vinculado, por todas partes, a sus condiciones físicas. Consideró que el suelo, el clima, el carácter antropológico de las diversas naciones, constituían algunas de las condiciones fundamentales de sus leyes e instituciones. Es claro que estas condiciones físicas tienen que ser estudiadas por métodos físicos. Tanto el espacio como el tiempo histórico se hallan encauzados en un todo más amplio. El tiempo histórico no es más que un pequeño fragmento de un tiempo cósmico universal. Si deseamos medir este tiempo, si nos hallamos interesados en la cronología de los acontecimientos, deberemos poseer instrumentos físicos. Dentro de la obra concreta del historiador, no encontramos oposición entre estas dos visiones; se funden perfectamente en una sola. En nuestro análisis lógico nada más podemos separar un hecho del otro. En la investigación de un complicado problema cronológico, el historiador debe proceder de diferentes maneras. Puede emplear criterios materiales o formales; aplicar métodos estadísticos o métodos ideales de interpretación. El problema, tan intrincado, de la cronología de los diálogos

platónicos se resolvió, en una gran medida, gracias a observaciones estadísticas concernientes al estilo de Platón. Mediante criterios estilísticos diferentes se estableció que un cierto grupo de diálogos —el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo y* el *Timeo*— correspondía a la época de la vejez de Platón[194]. Cuando Adickes preparó su edición de los manuscritos de Kant no pudo encontrar mejor criterio para establecer un orden cronológico definido que el análisis químico de la tinta con que habían sido escritas las diversas notas. Si en lugar de emplear estos criterios físicos partimos de un análisis de los pensamientos de Platón o de Kant y de su conexión lógica, tendremos menester de conceptos que pertenecen, sin duda, a otro campo; si, por ejemplo, me encuentro ante una aguafuerte, puedo reconocerla inmediatamente como obra de Rembrandt, y hasta quizá pueda decir a qué periodo de su vida pertenece. Los criterios estilísticos con los que yo decido esta cuestión son de un orden diferente que los criterios materiales[195]. El dualismo de los métodos no perjudica la obra del historiador ni destruye la unidad del pensamiento histórico. Ambos métodos cooperan a un fin común sin perturbarse u obstruirse.

La cuestión acerca de cuál de estos métodos posee primacía lógica y es verdaderamente científico apenas si admite una respuesta precisa. Si aceptamos la definición de Kant, que no podemos aplicar el calificativo de ciencia, en su sentido propio, más que a un cuerpo de conocimientos cuya certeza sea apodíctica[196], claro que no podremos hablar de una ciencia de la historia. Pero el nombre que apliquemos a la historia no tiene importancia mientras poseamos una idea clara de su carácter general. Sin ser una ciencia exacta, mantendrá siempre su lugar y su condición propia en el organismo del conocimiento humano. No buscamos en la

historia el conocimiento de una cosa externa sino el conocimiento de nosotros mismos. Un gran historiador como Jakob Burckhardt no se figura que en su obra sobre Constantino el Grande o sobre la civilización del Renacimiento nos ofrezca una descripción científica de estas épocas. Ni siquiera vaciló en defender la paradoja de que la historia es la menos científica de todas las ciencias[197]. «Lo que yo construyo históricamente —escribía Burckhardt en una carta—, no es el resultado del criticismo o de la especulación sino de la imaginación, que trata de llenar las lagunas de sus observaciones. Para mí la historia es, en una gran medida, poesía; constituye una serie de las más bellas y pintorescas composiciones[198]. El mismo punto de vista fue mantenido por Mommsen, que no era sólo un genio científico sino al mismo tiempo, uno de los más grandes organizadores de la labor científica. Creó el *Corpus inscriptianum*; organizó el estudio de la numismática y publicó su *Historia de la moneda*. Difícilmente podemos considerar esto como la obra de un artista. Pero cuando Mommsen fue nombrado rector de la Universidad de Berlín y pronunció su discurso inaugural, definió su ideal del método histórico diciendo que el historiador pertenece mejor acaso al gremio de los artistas que al de los científicos. A pesar de que él mismo era uno de sus maestros más eminentes, no tuvo reparo en decir que la historia no es una cosa que puede ser adquirida de un modo inmediato, enseñando y aprendiendo».

> «La urdimbre que guía miles de hilos y la visión en la individualidad de hombres y naciones son dones del genio que desafían toda enseñanza y todo aprendizaje. Si un profesor de historia piensa que puede formar historiadores en el mismo sentido en que pueden ser formados los matemáticos y los que se dedican a las humanidades, es víctima de una ilusión peligrosa y perjudicial. El historiador no se hace sino que nace; no puede ser formado, tiene que formarse a sí mismo». (Th. Mommsen, «Rektoratsrede», 1874, en *Reden und Aufsätze*, Berlín, 1912).

Pero si bien no podemos negar que toda obra histórica efectiva lleva en sí un elemento artístico, no por esto ha de convertirse en una obra de ficción. En su busca de la verdad el historiador se halla vinculado por las mismas reglas estrictas que el científico; tiene que emplear todos los métodos de la investigación empírica, tiene que recoger todas las pruebas disponibles y comparar y criticar todas sus fuentes. No le está permitido olvidar o descuidar ningún hecho importante. Sin embargo, el último y decisivo acto es siempre un acto de la imaginación productiva. En una conversación con Eckermann se lamentaba Goethe que había pocos hombres que tuvieran «imaginación para la verdad de lo real». «La mayoría prefiere regiones y circunstancias extrañas de las que no conoce nada y con las que su imaginación se puede ejercitar de manera bastante extravagante. Pero hay otros que miran siempre a la realidad y, como carecen por completo de espíritu poético, son demasiado severos en sus demandas[199]». Los grandes historiadores eluden ambos extremos. Suelen ser empíricos; observadores e investigadores cuidadosos de los hechos especiales, pero no carecen de espíritu poético. La verdadera síntesis o sinopsis histórica depende de la combinación de un sentido agudo por la realidad empírica de las cosas con el libre don de la imaginación.

No puede describirse con una fórmula general el funcionamiento ideal de estas fuerzas opuestas. La proporción parece variar de una época a otra y de un escritor a otro. En la historia antigua encontramos una concepción diferente de la misión del historiador que en la historia moderna. Los discursos que inserta Tucídides en su obra histórica no tienen base empírica, no fueron pronunciados como Tucídides los ofrece. Sin embargo, no son pura ficción ni tampoco meros adornos retóricos. Son

historia, no porque reproduzcan acontecimientos reales, sino porque cumplen en la obra de Tucídides con una importante función histórica. En una forma enérgica y concentrada llevan a cabo una caracterización de hombres y acontecimientos. La oración fúnebre de Pericles constituye acaso la mejor y más impresionante descripción de la vida y la cultura atenienses en el siglo V. El estilo de todos estos discursos lleva el sello personal y genuino de Tucídides.

«Todos ellos son, diversamente, de estilo tucidideano, se ha dicho, lo mismo que los diversos caracteres de una tragedia de Eurípides emplean una dicción similar[200]». Sin embargo, no sólo retratan las idiosincrasias personales sino que representan, también, la época en su conjunto. En este sentido son objetivos, no subjetivos; poseen una verdad ideal, ya que no una verdad empírica. En los tiempos modernos nos hemos hecho mucho más susceptibles a las exigencias de la verdad empírica, pero acaso nos hallemos frecuentemente en peligro de perder de vista la verdad ideal de cosas y personalidades. El justo equilibrio entre estos dos elementos depende del tacto individual del historiador y no es posible reducirlo a una regla general. En la moderna conciencia histórica ha cambiado la proporción, pero los elementos han permanecido los mismos. Con respecto a la distribución y vigor de las dos fuerzas cada historiador posee su ecuación personal.

Sin embargo, la idealidad de la historia no es la misma que la idealidad del arte. El arte nos proporciona una descripción ideal de la vida humana mediante una especie de proceso alquímico; convierte nuestra vida empírica en la dinámica de las formas puras.[39] La historia no procede de este modo. No marcha más allá de la realidad empírica de las cosas y los acontecimientos sino que moldea esta realidad en una nueva forma prestándole la idealidad del recuerdo. La vida sigue

siendo a la luz de la historia un gran drama realista, con todas sus tensiones y conflictos, sus grandezas y miserias, sus esperanzas e ilusiones, su juego de energías y pasiones, pero ese drama no sólo es sentido sino intuido. Al ver este espectáculo en el espejo de la historia, mientras seguimos viviendo en nuestro mundo empírico de emociones y pasiones, nos percatamos de un sentido interno de claridad y de calma, de la lucidez y serenidad de la pura contemplación. «El espíritu —escribe Jakob Burckhardt en sus *Reflexiones sobre la historia universal*—, tiene que trasmutar en una posesión el recuerdo de su paso a través de las edades del mundo. Lo que una vez fue alegría y preocupación tiene que convertirse ahora en conocimiento… Pero nuestro estudio no sólo constituye un derecho y un deber sino también una necesidad suprema. Es nuestra libertad en la percatación de la vinculación universal y de la corriente de necesidades». Escrita y leída como es debido, la historia nos eleva a esta atmósfera de libertad entre todas las necesidades de nuestra vida física, política, social y económica.

No era mi propósito, en este capítulo, tratar de los problemas de una filosofía de la historia. Una filosofía de la historia, en el sentido tradicional del término, es una teoría especulativa y constructiva del proceso histórico mismo. Un análisis de la cultura humana no necesita abordar esta cuestión especulativa, se ha propuesto una tarea más sencilla y modesta. Trata de determinar el lugar que corresponde al conocimiento histórico en el organismo de la civilización humana. No podemos dudar que sin historia echaríamos de menos un eslabón importante en la evolución de este organismo. El arte y la historia representan los instrumentos más poderosos en nuestro estudio de la naturaleza humana. ¿Qué conoceríamos del hombre sin estas dos fuentes de información? Dependeríamos de los

datos de nuestra vida personal, que sólo nos pueden proporcionar una visión subjetiva y que, en el mejor de los casos, no son más que fragmentos dispersos del espejo roto de la humanidad. En realidad, si deseamos completar el cuadro esbozado por estos datos introspectivos tenemos que apelar a métodos más objetivos; hacer experimentos psicológicos o recoger hechos estadísticos. Pero, a pesar de esto, nuestro retrato del hombre sería inerte y sin color. Encontraríamos el hombre medio, el hombre de nuestro trato práctico y social diario. En las grandes obras de historia y de arte comenzamos «a ver, tras esta máscara del hombre convencional, los rasgos del hombre real, individual. Para encontrarlo tenemos que acudir a los grandes historiadores o a los grandes poetas, a los escritores trágicos como Eurípides o Shakespeare, a los escritores cómicos como Cervantes, Moliere o Laurence Sterne, o a nuestros novelistas modernos como Dickens o Thackeray, Balzac o Floubert, Gogol o Dostoievski. La poesía no es mera imitación de la naturaleza; la historia no es una narración de hechos y acontecimientos muertos. La historia, lo mismo que la poesía, es un órgano del conocimiento de nosotros mismos, un instrumento indispensable para construir nuestro universo humano».

## XI. LA CIENCIA

La ciencia[201] representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y puede ser considerada como el logro máximo y característico de la cultura. Se trata de un producto verdaderamente tardío y refinado, que no puede desarrollarse sino en condiciones especiales. Ni siquiera la concepción de la ciencia, en su sentido específico, existió antes de la época de los grandes pensadores griegos, antes de los pitagóricos y los atomistas, antes de Platón y Aristóteles. Esta concepción primera pareció olvidarse y eclipsarse en los siglos siguientes; tuvo que ser redescubierta y restaurada en la época del Renacimiento. Después de este redescubrimiento el triunfo de la ciencia pareció ser completo e indiscutible. No hay ningún otro poder en nuestro mundo moderno que pueda ser comparado con el del pensamiento científico. Se considera como el *summum y* la consumación de todas nuestras actividades humanas, como el último capítulo en la historia del género humano y como el tema más importante de una filosofía del hombre.

Es posible discrepar en lo que concierne a los resultados de la ciencia o a sus primeros principios, pero parece fuera de toda duda su función general. La ciencia es la que nos proporciona la seguridad de un mundo constante. Podemos aplicar a la ciencia la conocida frase de Arquímedes: Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo. En un universo cambiante, el pensamiento científico nos fija los puntos

quietos, los polos en reposo, inconmovibles. En la lengua griega el término *episteme* se deriva, etimológicamente, de una raíz que significa firmeza y estabilidad. El proceso científico nos conduce a un equilibrio estable, a una estabilización y consolidación del mundo de nuestras percepciones y pensamientos.

Por otra parte, la ciencia no se halla sola en la realización de esta misión. En nuestra epistemología moderna, tanto en la escuela empírica como en la racionalista, tropezamos a menudo con la concepción de que los primeros datos de la experiencia humana se hallan en un estado completamente caótico. El mismo Kant parece partir en sus primeros capítulos de la *Crítica de la razón pura* de este supuesto. La experiencia, nos dice, es el primer producto, sin duda, de nuestro entendimiento, pero no es un hecho simple; es un compuesto de dos factores opuestos, la materia y la forma. El factor material se nos da en nuestras percepciones sensibles; el formal se halla representado por nuestros conceptos científicos. Estos conceptos, los conceptos del entendimiento puro, son los que prestan a los fenómenos su unidad sintética. Lo que denominamos unidad de un objeto no puede ser otra cosa que la unidad formal de nuestra conciencia en la síntesis de lo múltiple de nuestras representaciones. Decimos que conocemos un objeto, cuando hemos producido unidad sintética en la multiplicidad de la intuición y sólo entonces[202]. Para Kant, por consiguiente, toda la cuestión de la objetividad del conocimiento humano se halla indisolublemente ligada al hecho de la ciencia. Su estética trascendental se ocupa del problema de la matemática pura; su análisis trascendental trata de explicar el hecho de una ciencia matemática de la naturaleza.

Pero una filosofía de la cultura tiene que llevar el

problema a una fuente mucho más remota. El hombre vivía en un mundo objetivo mucho antes que viviera en un mundo científico. Antes de haber descubierto su camino para la ciencia, su experiencia no era una mera masa amorfa de expresiones sensibles; por el contrario, era una experiencia organizada y articulada. Poseía una estructura definida, pero los conceptos que prestan a este mundo su unidad sintética no son del mismo tipo ni tampoco se hallan en el mismo nivel que nuestros conceptos científicos. Son míticos o lingüísticos; si los analizamos veremos que no son, en modo alguno, simples o «primitivos». Las primeras clasificaciones de los fenómenos que encontramos en el lenguaje o en el mito son, en cierto sentido, mucho más complicadas y alambicadas que nuestras clasificaciones científicas. La ciencia comienza con una querencia de simplicidad. Una de sus divisas fundamentales parece ser *simplex sigillum veri*. Esta simplicidad lógica es un *terminus ad quem* y no un *terminus a quo*; es un término final y no un comienzo. La cultura se inicia con un estado de espíritu mucho más complejo e intrincado. Casi todas nuestras ciencias de la naturaleza tienen que pasar por una etapa mítica. En la historia del pensamiento científico la alquimia precede a la química, la astrología a la astronomía. La ciencia pudo avanzar más allá de estos primeros pasos introduciendo una nueva medida, un nuevo patrón lógico de verdad. Declara que la verdad no puede ser alcanzada mientras el hombre continúe encerrado dentro del estrecho círculo de su experiencia inmediata, de los hechos observables. En lugar de describir hechos dispersos y aislados la ciencia trata de proporcionarnos una visión comprehensiva; pero esta visión no puede ser alcanzada por mera extensión, por un ensanchamiento y enriquecimiento de nuestra experiencia ordinaria. Requiere un nuevo

principio de orden, una forma nueva de interpretación intelectual. El lenguaje es el primer intento del hombre para articular el mundo de sus percepciones sensibles. Esta tendencia constituye uno de los rasgos fundamentales del lenguaje humano. Algunos lingüistas hasta han considerado necesario suponer la existencia de un «instinto clasificatorio» especial para poder explicar el hecho y la estructura del lenguaje humano.

> «El hombre —dice Otto Jespersen— es un animal clasificador: en un sentido se puede decir que todo el proceso de hablar no es más que distribución de fenómenos, de los cuales no hay dos que sean iguales en todos los aspectos, en diferentes clases, según la intensidad de las semejanzas y desigualdades percibidas. En el proceso designativo presenciamos la misma tendencia inextirpable y verdaderamente práctica de ver semejanzas y de expresar esta semejanza de los fenómenos por la semejanza de los hombres». (Jespersen, *Language*, pp. 388 s).

La ciencia busca en los fenómenos algo más que semejanza: busca orden. Las primeras clasificaciones que encontramos en el lenguaje humano no llevan un propósito estrictamente teórico. Los nombres de los objetos cumplen con su cometido si nos permiten comunicar nuestros pensamientos y coordinar nuestras actividades prácticas, poseen una función teleológica que poco a poco va desembocando en una función más objetiva, representativa[203]. Cualquier semejanza aparente entre fenómenos diversos basta para designarlos con un nombre común. En algunos lenguajes la mariposa es descrita como ave o la ballena como pez. Cuando la ciencia inició sus primeras clasificaciones tuvo que rectificar y superar esta semejanza superficial. Los términos científicos no están fabricados al azar; siguen un principio definido de clasificación. La creación de una terminología sistemática coherente, en modo alguno constituye un rasgo meramente accesorio de la ciencia; representa uno de sus elementos inherentes e indispensables. Cuando Linneo creó su

*Philosophia botánica* tuvo que hacer frente a la objeción de que lo que ofrecía era un sistema artificial y no natural, pero todos los sistemas de clasificación son artificiales. La naturaleza, en cuanto tal, no contiene más que fenómenos individuales y diversificados. Al subsumirlos bajo conceptos genéricos y leyes generales no describimos hechos de la naturaleza. Todo sistema es una obra de arte, un resultado de una actividad creadora consciente. Hasta los mismos sistemas biológicos llamados naturales, que se opusieron al sistema de Linneo, tuvieron que emplear nuevos elementos conceptuales. Estaban basados en una teoría general de la evolución, pero tampoco la evolución es un mero hecho de historia natural; es una hipótesis científica, una máxima reguladora para nuestra observación y clasificación de los fenómenos naturales. La teoría de Darwin abrió un horizonte nuevo y más amplio, ofreció una visión más completa y coherente de los fenómenos de la vida orgánica. No significaba, en modo alguno, una refutación del sistema de Linneo, que su autor consideró siempre como un paso preliminar. Él mismo se daba cuenta de que, en cierto sentido, no había hecho más que crear una nueva terminología botánica, pero estaba convencido de que esta terminología poseía, a la vez, un valor verbal y otro real. *Nomina si nescis* —decía—, *perit et cognitio rerum.*

En este aspecto no parece haber solución de continuidad entre el lenguaje y la ciencia. Nuestros nombres lingüísticos y nuestros primeros nombres científicos pueden ser considerados como el resultado y producto del mismo instinto clasificatorio. Lo que se produce inconscientemente en el lenguaje es propuesto conscientemente y llevado a cabo metódicamente en el proceso científico. En sus primeras etapas la ciencia tiene que aceptar los nombres de las cosas con el sentido con que son empleados en el

lenguaje corriente. Puede usarlos para describir los elementos o cualidades fundamentales de las cosas. Vemos cómo estos nombres comunes siguen teniendo una gran influencia sobre el pensamiento científico en los primeros sistemas griegos de filosofía natural, en Aristóteles mismo[204]. En el pensamiento griego este poder no es el único ni tan siquiera el que prevalece. En la época de Pitágoras y de los primeros pitagóricos griegos, la filosofía descubrió un nuevo lenguaje, el de los números. Este descubrimiento señala el natalicio de nuestra moderna concepción de la ciencia.

Una de las primeras grandes experiencias de la humanidad es que existe una regularidad, una cierta uniformidad en el acaecer natural, en los movimientos de los planetas, en la salida del sol o de la luna, en el cambio de las estaciones; también en el pensamiento mítico esta experiencia ha sido reconocida plenamente y ha encontrado su expresión característica. Aquí tropezamos con las primeras huellas de la idea de un orden general de la naturaleza[205]. Mucho antes de Pitágoras, este orden ha sido descrito no sólo en términos míticos sino también con símbolos matemáticos. El lenguaje mítico y el matemático se entrelazan en forma muy curiosa en los primeros sistemas de la astrología babilónica, que podemos datar en un periodo tan antiguo como por los años 3800 a. C. Los astrónomos babilónicos introdujeron la distinción entre los diferentes grupos de astros y la división duodecimal del Zodiaco; no pudieron haberse obtenido estos resultados sin disponer de una nueva base teórica. Pero fue necesaria, todavía, una generalización mucho más osada para crear la primera filosofía del mundo. Los pensadores pitagóricos son los primeros en concebir el número como un elemento omnicomprensivo, como un universal real. Su uso ya no se

halla confinado a los límites de un campo especial de la investigación, se extiende a todo el campo del ser. Cuando Pitágoras hizo su primer gran descubrimiento, cuando encontró que el tono dependía de la longitud de las cuerdas, lo decisivo para la orientación futura del pensamiento filosófico y matemático no fue el hecho mismo sino su interpretación. Pitágoras no podía pensar en este descubrimiento como un fenómeno aislado. Parecía haberse revelado uno de los misterios más profundos, el de la belleza. Para la mente griega la belleza ha tenido siempre una significación enteramente objetiva. La belleza es verdad; constituye un carácter fundamental de la realidad. Si la belleza que sentimos en la armonía de los sonidos se puede reducir a una simple proporción numérica, entonces resulta que el número nos revela la estructura fundamental del orden cósmico. «El número —dice uno de los textos pitagóricos— es el guía y maestro del pensamiento humano. Sin su poder todo quedaría oscuro y confuso[206]». No viviríamos en un mundo de verdad sino en un mundo de decepción e ilusión. En el número y sólo en él encontramos un universo *inteligible.*

Pensar que este universo constituye un nuevo universo del discurso —el mundo del número es un mundo simbólico — era una concepción ajena por completo a la mente de los pensadores pitagóricos. En éste, lo mismo que en todos los demás casos, no podía existir una distinción aguda entre símbolo y objeto. El símbolo no sólo explicaba el objeto sino que ocupaba su lugar definitivamente. Las cosas no sólo guardaban relación con los números o eran expresables por ellos sino que eran ellos. Ya no admitimos esta tesis pitagórica de la realidad sustancial del número; no lo consideramos como el verdadero núcleo de la realidad, pero tenemos que reconocer que el número constituye una de las

funciones fundamentales del conocimiento humano, un paso necesario en el gran proceso de objetivación que comienza con el lenguaje pero, con la ciencia, adopta una forma enteramente nueva, pues el simbolismo del número es de un tipo lógico totalmente diferente del simbolismo del lenguaje. En éste encontramos los primeros esfuerzos de clasificación, pero siguen siendo inconexos, no nos llevan a una verdadera sistematización. Los símbolos verbales no poseen ellos mismos un orden sistemático definido. Todo término lingüístico posee un área especial de sentido. Como dice Gardiner, es «un rayo de luz que ilumina ahora esta porción y luego esa otra del campo en que radica la cosa o, más bien, la compleja concatenación de cosas significada por una frase». (*The Theories of Speech and Language*, p. 51). Pero todos estos diferentes rayos de luz no poseen un foco común, se hallan dispersos y aislados. En la «síntesis de lo múltiple» cada nueva palabra arranca de nuevo.

Esta situación cambia por completo en cuanto entramos en el reinado del número. Ya no podemos hablar de números singulares o aislados. La esencia del número es siempre relativa, no absoluta. El número singular no es más que un lugar singular en un orden sistemático general, no posee un ser propio, una realidad autosuficiente; su sentido se define por la posición que ocupa en todo el sistema numérico. La serie de los números naturales es una serie infinita, pero esta infinitud no pone límites a nuestro conocimiento teórico. No significa una indeterminación, un *ápeiron* en el sentido platónico, sino justamente lo contrario. En la progresión de los números no tropezamos con una limitación externa, con un último término; pero sí encontramos limitación en virtud de un principio lógico intrínseco. Todos los términos se hallan vinculados entre sí por un nexo común; se originan por una y la misma relación genética, que conecta un

número n con su sucesor inmediato (*n + 1*). De esta relación tan sencilla podemos derivar todas las propiedades de los números enteros. La señal distintiva y el privilegio lógico máximo de este sistema es su transparencia completa. En nuestras teorías modernas —en las teorías de Frege y Russell, de Peano y Dedekind— el número ha perdido todos sus secretos ontológicos. Lo concebimos como un nuevo y poderoso simbolismo que, por lo que respecta a los fines científicos, es infinitamente superior al simbolismo del lenguaje. No encontramos palabras dispersas sino términos que proceden según el mismo plan fundamental y que nos ofrecen, por lo tanto, una ley estructural clara y definida.

Sin embargo, el descubrimiento pitagórico no significa más que un primer paso en el desenvolvimiento de la ciencia natural. Toda la teoría del número fue súbitamente puesta en cuestión por un nuevo hecho. Cuando los pitagóricos se dieron cuenta de que en un triángulo rectángulo la hipotenusa no era conmensurable con los catetos, tuvieron que encararse con un problema enteramente nuevo. Sentimos la profunda repercusión de este dilema en toda la historia del pensamiento griego, especialmente en los diálogos de Platón. Significa una auténtica crisis de la matemática griega. Ningún pensador antiguo podía resolver el problema a la manera moderna, introduciendo los llamados «números irracionales». Desde el punto de vista de la lógica y de las matemáticas griegas, la expresión «números irracionales» es una contradicción en los términos. Era un άρρητον, algo que no puede ser pensado y de lo que no se puede hablar[207]. Desde que el número ha sido definido como un entero o como una razón entre enteros, una longitud inconmensurable era una longitud que no admitía ninguna expresión numérica, que desafiaba y aniquilaba los poderes lógicos del número. Lo que los

pitagóricos buscaron y encontraron en el número fue la armonía perfecta de todas las especies del ser y de todas las formas del conocimiento, de la percepción, de la intuición y del pensamiento. A partir de entonces, la aritmética, la geometría, la física, la música y la astronomía parecían formar un todo único y coherente. Todas las cosas en el cielo y en la tierra se convertían en «una armonía y un número[208]». Pero el descubrimiento de las longitudes inconmensurables significaba el quebrantamiento de esta tesis; ya no existía armonía real entre aritmética y geometría, entre el campo de los números discretos y el campo de las cantidades continuas.

Fue menester el esfuerzo de varias centurias del pensamiento matemático y filosófico para restaurarla. Uno de los últimos logros del pensamiento matemático ha sido la teoría lógica del continuo matemático[209]. Sin ella, toda creación de números nuevos —números fraccionarios, números irracionales, etc.— parecía siempre una empresa muy dudosa y precaria. Si la mente humana podía crear por su propio poder arbitrariamente una nueva esfera de cosas, teníamos que cambiar nuestros conceptos acerca de la verdad objetiva. También en esta ocasión el dilema pierde su fuerza en cuanto tomamos en consideración el carácter simbólico del número. En tal caso se hace evidente que al introducir nuevas clases de números no creamos objetos nuevos sino símbolos nuevos. Los números naturales se hallan a este respecto en el mismo nivel que los números fraccionarios o irracionales. Tampoco son ellos descripciones o imágenes de cosas concretas, de objetos físicos; expresan, más bien, relaciones verdaderamente simples. La ampliación del ámbito natural de los números, su extensión a un campo más ancho, no significa más que la introducción de nuevos símbolos aptos para describir

relaciones de un orden superior. Los números nuevos son símbolos, no de relaciones simples, sino de relaciones de relaciones, de relaciones de relaciones de relaciones y así sucesivamente. Todo esto no está en contradicción con el carácter de los números enteros sino que lo aclara y confirma. Para llenar los hiatos entre los números enteros, que son cantidades discretas, y el mundo de los fenómenos físicos contenido en el continuo de espacio y tiempo, el pensamiento matemático se vio obligado a buscar un nuevo instrumento. Si el número fuera una cosa, una *substantia quae in se est et per se concipitur*, el problema hubiera sido insoluble. Como era lenguaje simbólico, bastaba con desarrollar el vocabulario, la morfología y la sintaxis de este lenguaje en una forma consecuente. No hacía falta un cambio en la naturaleza y esencia del número sino sólo un cambio de sentido. Una filosofía de las matemáticas tiene que probar que un cambio semejante no conduce a una ambigüedad o a una contradicción, que cantidades no aptas de ser expresadas exactamente por números enteros o la razón entre ellos se hacen completamente comprensibles y expresables con la introducción de símbolos nuevos.

Uno de los primeros grandes descubrimientos de la filosofía moderna consiste en haber visto que todas las cuestiones geométricas admiten semejante transformación. La geometría analítica de Descartes ofreció la primera prueba convincente de la relación entre la extensión y el número. A partir de entonces, el lenguaje de la geometría cesó de ser un idioma especial; se convirtió en parte de un lenguaje mucho más amplio, de una *mathesis universalis*; pero no le fue posible a Descartes dominar el mundo físico, el mundo de la materia y del movimiento, en la misma forma. Sus intentos para desarrollar una física matemática fracasaron. El material de nuestro mundo físico se compone

de datos sensibles y los hechos indóciles y refractarios representados por ellos parecían resistir a todos los esfuerzos del pensamiento lógico y racional de Descartes. Su física resultó una urdimbre de supuestos arbitrarios, pero si pudo equivocarse como físico en sus medios, no se equivocó en su propósito filosófico fundamental que, a partir de entonces, se comprendió con claridad y quedó establecido con firmeza. En todas sus ramas, la física tiende al mismo punto; trata de colocar el mundo de los fenómenos naturales bajo el control del número.

En este ideal metodológico general no encontramos antagonismo entre la física clásica y la moderna. La mecánica cuántica representa, en cierto sentido, el verdadero renacimiento, renovación y confirmación del ideal pitagórico clásico, pero fue necesario introducir un lenguaje simbólico mucho más abstracto. Cuando Demócrito describió la estructura de sus átomos tuvo que recurrir a analogías sacadas del mundo de nuestra experiencia sensible. Trazó una imagen que le asemeja a los objetos comunes de nuestro macrocosmo. Los átomos se distinguían entre sí por su forma, su tamaño y la acomodación de sus partes; su conexión se explicaba por vínculos materiales; estaban equipados con ganchos y agujeros, con salientes y huecos para que pudieran juntarse unos con otros. Toda esta ilustración figurada ha desaparecido en nuestras teorías modernas del átomo. En el modelo atómico de Bohr no tenemos nada de este lenguaje pintoresco. La ciencia ya no habla con el lenguaje de la experiencia sensible común; habla el lenguaje pitagórico. El puro simbolismo del número reemplaza y suprime el simbolismo del lenguaje corriente. No sólo el macrocosmo sino también el microcosmo —el mundo de los fenómenos intraatómicos— se puede describir ahora con este lenguaje; y esto se nos muestra como la

iniciación de una interpretación sistemática enteramente nueva.

> «Después del descubrimiento del análisis espectral —escribe Arnold Sommerfeld en el prólogo a su libro, *Estructura atómica y líneas espectrales*[210]—, nadie que esté familiarizado con la física puede dudar de que el problema del átomo se resolvería si los físicos supieran comprender el lenguaje del espectro. Era tan abigarrado el enorme material acumulado en sesenta años de análisis espectroscópicos que, a primera vista, parecía imposible el desciframiento… Lo que escuchamos ahora del lenguaje de los espectros es una verdadera "música de las esferas" dentro del átomo, coros de relaciones enteras, un orden y una armonía que resultan más perfectos a pesar de la diversísima variedad… Todas las leyes enteras de las líneas espectrales y de la teoría atómica surgen originalmente de la teoría de los cuantos. Es el misterioso órgano en el que la naturaleza toca su música de los espectros y, a tenor de su ritmo, regula la estructura de los átomos y núcleos».

La historia de la química representa uno de los mejores y más sorprendentes ejemplos de esta ley de transformación del lenguaje científico; entró en el «camino real de la ciencia» mucho después que la física. No fue, sin duda, la falta de nuevas pruebas empíricas lo que impidió durante varios siglos el progreso del pensamiento químico y le mantuvo dentro de los límites de los conceptos precientíficos. Si estudiamos la historia de la alquimia veremos que los alquimistas estaban dotados de un sorprendente talento de observación. Acumularon una gran cantidad de hechos valiosos, una materia prima sin la cual difícilmente se hubiera desarrollado la química[211]. Pero la forma en que estaba presentada esta materia primera era inadecuada del todo. Cuando el alquimista empezó a describir sus observaciones no disponía de ningún instrumento fuera de un lenguaje semimítico lleno de términos oscuros y mal definidos. Hablaba con metáforas y alegorías y no con conceptos científicos. Este lenguaje oscuro dejó su huella en toda su concepción de la naturaleza, que se convirtió en un reino de cualidades oscuras, comprensibles sólo para los iniciados, para los adeptos. En la

época del Renacimiento comienza una nueva corriente de pensamiento químico; en las escuelas de los yatroquímicos fue prevaleciendo el pensamiento biológico y médico, pero hasta el siglo XVII no se llegaron a abordar científicamente los problemas. El *Chymista scepticus* (1677) de Robert Boyle, constituye el primer gran ejemplo de un ideal moderno de química basado en una concepción general nueva de la naturaleza y de las leyes naturales. Sin embargo, lo mismo aquí que en el desarrollo anterior de la teoría del flogisto no encontramos más que una descripción cualitativa de los procesos químicos. Hasta finales del siglo XVIII, o sea la época de Lavoisier, la química no aprendió a hablar en lenguaje cuantitativo. A partir de entonces se observa un rápido progreso. Cuando Dalton descubrió su ley de proporciones equivalentes o múltiples se abrió una nueva vía. Se estableció firmemente el poder del número. Sin embargo, quedaban todavía amplios ámbitos de la experiencia química que no estaban sujetos por completo a las leyes del número. La lista de los elementos químicos era una mera lista empírica; no dependía de ningún principio fijo ni mostraba ningún orden sistemático definido. También este último obstáculo fue eliminado por el descubrimiento del sistema periódico de los elementos; cada uno encontró su lugar en un sistema coherente y este lugar estaba señalado por su número atómico. «El verdadero número atómico es, sencillamente, el número que ofrece la posición del elemento en el sistema natural cuando se tienen en cuenta debidamente las relaciones químicas al decidir el orden de cada elemento». Basándose en el sistema periódico era posible predecir elementos desconocidos y descubrirlos subsiguientemente. De este modo la química ha adquirido una nueva estructura matemática y deductiva[212].

Podríamos trazar la misma marcha general del

pensamiento en la historia de la biología. Lo mismo que las demás ciencias de la naturaleza, tuvo que comenzar con una mera clasificación de los hechos, guiada por los conceptos genéricos de nuestro lenguaje corriente. La biología científica prestó a estos conceptos un sentido más definido. El sistema zoológico de Aristóteles y el sistema botánico de Teofrasto muestran un alto grado de coherencia y de orden metodológico. En la biología moderna todas estas formas primeras de clasificación se hallan eclipsadas por un ideal diferente; va pasando poco a poco a una nueva etapa de teoría formulada deductivamente.

> «Toda ciencia en su desarrollo normal —dice el profesor Northrop— pasa por dos etapas, la primera, que llamamos la etapa de la historia natural, la segunda, la etapa de la teoría prescrita por postulados. A cada una de estas etapas corresponde un tipo definido de concepto científico. El tipo de concepto propio de la etapa de la historia natural lo designamos como "concepto por inspección"; el de la otra etapa, "concepto por postulación". Un "concepto por inspección" es aquél cuyo sentido completo se nos da por algo inmediatamente captado. Un "concepto por postulación" es aquél cuyo sentido es prescrito por los postulados de la teoría deductiva en que ocupa su lugar». (The bearing upon biological organization), *Growth Supplement* [1940], pp. 127-54).

Para este paso decisivo que nos lleva de lo meramente captable a lo comprensible tenemos necesidad, siempre, de un nuevo instrumento de pensamiento. Debemos referir nuestras observaciones a un sistema de símbolos bien ordenados para poderlas hacer coherentes e interpretables en términos de conceptos científicos.

Es una concepción que aparece bastante tarde en la historia de la filosofía la de que la matemática representa un lenguaje simbólico universal y que no tiene que ver con una descripción de las cosas sino con expresiones generales de relaciones. Una teoría de la matemática basada en este supuesto no aparecerá antes del siglo XVII. Leibniz fue el primer gran pensador moderno que tuvo una visión clara del verdadero carácter del simbolismo matemático y que

cosechó inmediatamente consecuencias fecundas y amplias. En este aspecto, la historia de las matemáticas no difiere de la historia de todas las demás formas simbólicas, También para la matemática resultó extremadamente difícil descubrir la nueva dimensión del pensamiento simbólico que era empleado por los matemáticos mucho antes de que pudieran explicar su carácter lógico específico. Lo mismo que los símbolos del arte, los matemáticos se hallan rodeados desde un principio por una especie de atmósfera mágica; son considerados con una especie de respeto y veneración religiosos. Más tarde, esta fe religiosa y mística desembocó poco a poco en una especie de fe metafísica. En la filosofía de Platón el número ya no se halla bañado en el misterio; por el contrario, se le considera como el centro verdadero del mundo intelectual, se ha convertido en la clave de toda verdad e inteligibilidad. Cuando Platón expuso, ya de avanzada edad, su teoría del mundo ideal, trató de describirla en términos puramente numéricos. La matemática constituye, para él, el reino intermedio entre el mundo sensible y el suprasensible. También en esto es un verdadero pitagórico y, como tal, está convencido de que el poder del número se extiende sobre todo el mundo visible. Pero la esencia metafísica del número no puede ser revelada por ningún fenómeno visible. Los fenómenos participan de esta esencia pero no la pueden expresar adecuadamente, pues se quedan necesaria mente cortos. Es un error considerar los números visibles que encontramos en los fenómenos naturales, en los movimientos de los cuerpos celestes, como los verdaderos números matemáticos; no son más que indicaciones (παραδείγματα) de los números ideales puros. Estos números tienen que ser captados por la razón y la inteligencia y no por la vista.

«Los cielos pueden ser empleados como una pauta y con vistas a ese

> conocimiento más alto; su belleza es como la belleza de las figuras o pinturas, producidas excelentemente por la mano de Dédalo o por algún otro artista, que podemos tener la suerte de ver; todo geómetra que las viera apreciaría la exquisitez de su artesanía pero jamás se figuraría que pudiera encontrar en ellas la verdadera igualdad o el doble verdadero o la verdad de cualquier otra proporción... Y un verdadero astrónomo ¿no tendrá la misma sensación cuando mire el movimiento de los astros? ¿No pensará que los cielos y las cosas en el cielo están fabricadas por su creador de la manera más perfecta? Pero nunca se figurará que las proporciones de la noche y el día o de los dos con el mes o del mes con el año o de los astros con éstos y entre sí y cualquier otra cosa material y visible, pueda ser eterna y no sujeta a desviación; esto sería absurdo y es igualmente absurdo tomarse tanta pena en investigar su verdad exacta». (Platón, *República*, 529, 530).

La epistemología moderna ya no mantiene esta teoría platónica del mundo. No considera a la matemática como un estudio de las cosas, ya sean visibles o invisibles, sino como un estudio de relaciones y de tipos de relaciones. Si hablamos de la objetividad del número no lo pensamos como una entidad metafísica o física separada. Lo que queremos decir es que el número es un instrumento para el descubrimiento de la naturaleza y la realidad. La historia de las ciencias nos ofrece ejemplos típicos de este proceso intelectual continuo. Muchas veces, el pensamiento matemático parece adelantarse a la investigación física. Nuestras teorías matemáticas más importantes no proceden de necesidades prácticas o técnicas inmediatas, se conciben como esquemas generales del pensamiento con anterioridad a cualquier aplicación concreta. Cuando Einstein desarrolló su teoría general de la relatividad acudió a la geometría de Riemann, que había sido creada mucho antes, pero que Riemann consideraba sólo como una mera posibilidad lógica. Estaba convencido de que tenemos necesidad de tales posibilidades para estar preparados para la descripción de hechos reales. Necesitamos una plena libertad en la construcción de las formas diversas de nuestro simbolismo matemático para dotar al pensamiento físico de

instrumentos intelectuales. La naturaleza es inagotable y siempre nos planteará problemas nuevos e inesperados; no podemos anticipar los hechos, pero podemos prepararnos para su interpretación intelectual mediante el poder del pensamiento simbólico.

Si aceptamos esta idea encontraremos una respuesta a uno de los más difíciles y más debatidos problemas de la ciencia natural moderna: el problema del determinismo. Lo que la ciencia necesita no es un determinismo científico sino metodológico. Se puede repudiar el determinismo mecánico que encontró su expresión en la famosa fórmula de Laplace[213], pero el verdadero determinismo científico, el del número, no está expuesto a estas objeciones. Ya no consideramos el número como un poder místico o como la esencia metafísica de las cosas sino como un instrumento específico de conocimiento. Como se ve, esta concepción no puede ser puesta en cuestión por ningún resultado de la física moderna. El progreso de la mecánica cuántica nos ha mostrado que nuestro lenguaje matemático es mucho más rico y mucho más elástico y flexible de lo que pudiera figurarse en los sistemas de la física clásica. Se adapta a nuevos problemas y a nuevas exigencias. Cuando Heisenberg expuso su teoría empleó una nueva forma de simbolismo algebraico, con respecto al cual resultaban inválidas algunas de nuestras reglas algebraicas corrientes. Pero la forma general del número se preserva en todos estos esquemas subsiguientes. Decía Gauss que la matemática es la reina de la ciencia y la aritmética la reina de la matemática. En una revisión histórica del desarrollo del pensamiento matemático durante el siglo XIX, decía Félix Klein que uno de los rasgos más característicos de este desarrollo es la progresiva «aritmetización de las matemáticas[214]». También en la historia de la física

moderna podemos seguir este proceso. Desde los «cuaterniones» de Hamilton hasta los diferentes sistemas de mecánica cuántica encontramos sistemas cada vez más complejos de simbolismo algebraico. El científico actúa basándose en el principio de que, hasta en los casos más complicados, logrará encontrar un simbolismo adecuado que le permitirá describir sus observaciones en un lenguaje universal y generalmente inteligible.

Es cierto que el científico no nos ofrece una prueba lógica o empírica de este supuesto fundamental. La única prueba que nos suministra es su obra. Acepta el principio del determinismo numérico como una máxima guiadora, como una idea reguladora que presta a su obra su coherencia lógica y su unidad sistemática. Una de las mejores exposiciones de este carácter general del proceso científico creo encontrarlo en el *Tratado de óptica fisiológica* de Helmholtz. Si los principios de nuestro conocimiento científico, por ejemplo, la ley de causalidad, no fueran más que reglas empíricas, su prueba inductiva, nos dice Helmholtz, se hallaría en una situación bastante difícil. Lo mejor que podríamos decir sería que estos principios no eran más válidos que las leyes de la meteorología, como la de la rotación del viento, etc. Estos principios llevan en su rostro el carácter de leyes puramente lógicas, porque las conclusiones que se derivan de ellos no se refieren a nuestras experiencias reales y a los meros hechos de la naturaleza sino a nuestra interpretación de la misma.

> «El proceso de nuestra comprensión con respecto a los fenómenos naturales es que tratamos de encontrar *conceptos generales y leyes de la naturaleza.* Las leyes de la naturaleza no son más que conceptos genéricos para los cambios de la naturaleza… Por esto, cuando no podemos reducir los fenómenos naturales a una ley… cesa la posibilidad de concebir tales fenómenos.
>
> Sin embargo, debemos tratar de concebirlos. No existe otro método para colocarlos bajo el control de la inteligencia. Y así, al investigarlos, tenemos

> que proceder sobre el supuesto de que son inteligibles. De acuerdo con esto, la ley de razón suficiente no es, en realidad, más que el *apremio* de nuestra inteligencia para colocar todas núestras percepciones bajo su propio control. No es una ley de la naturaleza. Nuestra inteligencia es la facultad de formar conceptos generales. Nada tiene que ver con nuestras percepciones sensibles y experiencias a no ser que sea capaz de formar conceptos generales o leyes… Junto a nuestra inteligencia, no existe ninguna otra facultad igualmente sistematizada, sobre todo para entender el mundo exterior. Por esto, si somos incapaces de *concebir* una cosa, no la podemos imaginar como existente». (*Treatise on Physiological Optics*, trad. por James P. C. Southall, Optical Society of America; George Banta Publishing Co., 1925; copyright, G. E. Stechert, III, 33-35).

Estas palabras describen, en forma muy clara, la actitud general de la mente científica. El científico sabe que subsisten amplios ámbitos de fenómenos que no ha sido posible reducir todavía a leyes rigurosas y a reglas numéricas exactas. Sin embargo, se mantiene fiel a este credo pitagórico general: piensa que la naturaleza, tomada en su conjunto y en todos sus campos particulares, es «un número y una armonía». Frente a la inmensidad de la naturaleza, algunos de los más grandes científicos han podido abrigar aquel sentimiento especial que fue expresado en una famosa sentencia de Newton. Han podido pensar que, en su propia obra, eran como un niño que se pasea a lo largo de la costa de un océano inmenso y se divierte de vez en cuando recogiendo una concha cuya forma o color le atrae. Es comprensible este sentimiento de modestia, pero no representa la descripción verdadera y plena de la obra del científico que no puede lograr su fin si no obedece estrictamente a los hechos de te naturaleza. Pero esta obediencia no es una sumisión pasiva. La obra de todos los grandes científicos —de Galileo y de Newton, de Maxwell y de Helmholtz, de Planck y de Einstein— no consistió en una mera recolección de hechos; era una obra teórica, y esto quiere decir constructiva. Esta espontaneidad y productividad constituye el verdadero centro de todas *las*

actividades humanas. Es el poder supremo del hombre y señala, al mismo tiempo, los confines naturales de nuestro mundo humano. En el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo simbólico que le permite comprender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia.

# XII. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Si al término de nuestra larga jornada volvemos la mirada a nuestro punto de partida, podremos dudar de si hemos alcanzado nuestro fin. Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico. Para un punto de vista empírico e histórico, parece que bastaría con recoger los datos de la cultura, pero a nosotros nos interesa el aliento de la vida humana. Estamos sumidos en el estudio de los fenómenos particulares, en su riqueza y variedad; gozamos de la policromía y polifonía de la naturaleza humana. Un análisis filosófico se propone una tarea diferente. Su punto de arranque y su hipótesis de trabajo encarnan en la convicción de que los rayos variados y en apariencia dispersos pueden juntarse y concentrarse en un foco común. Los hechos son reducidos a formas, y se supone que estas formas mismas poseen una unidad interna. Pero ¿hemos sido capaces de probar este punto esencial? ¿Acaso nuestros análisis particulares no nos han mostrado justamente lo contrario? Hemos tenido que subrayar a todo lo largo el carácter y la estructura específicos de las varias formas simbólicas, del mito, del lenguaje, del arte, de la religión, de la historia y de la ciencia y, bajo este aspecto de nuestra investigación, acaso nos sintamos inclinados a la tesis contraria, la de la discontinuidad y heterogeneidad radical de la cultura.

De todos modos sería muy difícil refutar esta tesis desde un punto de vista puramente ontológico o metafísico, pero para una filosofía crítica el problema asume otro cariz. No estamos obligados a probar la unidad sustancial del hombre. Ya no se le considera como una sustancia simple que existe en sí misma y ha de ser conocida por sí misma. Su unidad se concibe como una unidad funcional. Tal unidad no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste. No sólo admite sino que requiere una multiplicidad y multiformidad de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios.

«Los hombres no comprenden —dice Heráclito—, cómo aquello que es llevado en diferentes direcciones se pone de acuerdo consigo mismo: armonía es contrariedad, como en el caso del arco y la lira[215]». Para demostrar semejante armonía no necesitamos probar la identidad o semejanza de las diferentes fuerzas que la producen. Las diversas formas de la cultura no concuerdan por una identidad de su naturaleza sino por una conformidad en su misión fundamental. Si existe un equilibrio en la cultura, únicamente podrá ser descrito como equilibrio dinámico y no estático; es el resultado de una lucha entre fuerzas opuestas. Esta lucha no excluye esa «armonía recóndita» que, según Heráclito, es «mejor que lo que es obvio[216]».

La definición del hombre por Aristóteles como animal social no es suficientemente amplia; nos ofrece un concepto genérico pero no la diferencia específica. La sociabilidad, como tal, no es una característica exclusiva del hombre ni tampoco privilegio de uno solo. En los llamados estados animales, entre las abejas y las hormigas, encontramos una bien neta división del trabajo y una organización social sorprendentemente complicada. Pero en el caso del hombre

no encontramos sólo, como entre los animales, una sociedad de acción, sino también una sociedad de pensamiento y sentimiento. El lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia representan los elementos y las condiciones constitutivas de esta forma superior de sociedad. Son los medios con los cuales las formas de la vida social que advertimos en la naturaleza orgánica se desarrollan en un nuevo estado, el de la conciencia social. La conciencia social del hombre depende de un doble acto, de identificación y de discriminación. El hombre no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social. Pero, para él, este medio significa algo más que una fuerza exterior determinante. Lo mismo que los animales, se somete a las leyes de la sociedad, pero, además, tiene una participación activa en producirlas y un poder activo para cambiar las formas de la vida social. En las etapas rudimentarias de la sociedad humana apenas si es perceptible todavía semejante actividad; existe en un estado mínimo. Mas, a medida que avanzamos, este rasgo se hace cada vez más explícito y significante y es posible seguir su lento desenvolvimiento en casi todas las formas de la cultura.

Es un hecho bien conocido que muchas de las acciones que se llevan a cabo en las sociedades animales no sólo igualan sino, en algunos aspectos, hasta son superiores a las obras del hombre. Muchas veces se ha observado que las abejas se comportan en la construcción de sus celdillas como perfectos geómetras, logrando la mayor precisión y exactitud. Semejante actividad requiere un sistema muy complejo de coordinación y colaboración, pero en todas estas realizaciones no encontramos diferenciación individual. Son producidas todas de la misma forma y a tenor de las mismas leyes invariables; no queda lugar para la

elección o habilidad individuales. Unicamente cuando llegamos a las etapas superiores de la vida animal tropezamos con las primeras huellas de una cierta individualización. Las observaciones de Wolfgang Koehler con los monos antropoides parecen probar que existen algunas diferencias en la inteligencia y habilidad de estos animales. Uno de ellos puede ser capaz de resolver una tarea que para otros resulta insoluble; podemos hablar también de invenciones individuales, pero todo esto carece de importancia para la estructura general de la vida animal. Esta estructura está determinada por la ley biológica general a tenor de la cual los caracteres adquiridos no son aptos de transmisión hereditaria. Toda perfección conquistada por un organismo en el curso de su vida individual se halla confinada a su propia existencia y no influye en la vida de la especie. El hombre ha descubierto un nuevo camino para estabilizar y propagar sus obras. No puede vivir su vida sin expresarla. Los varios modos de expresión constituyen una nueva esfera, poseen una vida propia, una especie de eternidad mediante la cual sobreviven a la existencia individual y efímera del hombre. En todas las actividades humanas encontramos una polaridad fundamental posible de ser descrita de diversas maneras. Podemos hablar de una tensión entre estabilización y evolución, entre una tendencia que conduce a formas fijas y estables de vida y otra que propende a romper este esquema rígido. El hombre gira entre estas dos tendencias, una de las cuales trata de preservar las viejas formas mientras que la otra intenta producir nuevas. Se da una incesante lucha entre tradición e innovación, entre fuerzas reproductoras y fuerzas creadoras. Este dualismo lo encontramos en todos los dominios de la vida cultural. Lo que varía es la proporción de los factores antagónicos. Ahora parece preponderar el uno, luego el otro.

La preponderancia determina en un alto grado el carácter de las formas singulares y presta a cada una su fisonomía particular. En el mito y en la religión primitiva la tendencia a la estabilización es tan fuerte que vence por completo al polo opuesto. Estos dos fenómenos culturales parecen ser los poderes más conservadores de la vida humana. El pensamiento mítico, por origen y principio, es pensamiento tradicional, porque el mito no tiene otro modo de comprender, explicar e interpretar la forma actual de la vida humana más que conduciéndola a un pasado remoto. Lo que arraiga en este pasado mítico, lo que ha sido desde siempre, lo que ha existido desde tiempos inmemoriales, es firme e indudable. Supondría un sacrilegio ponerlo en duda. Para la mente primitiva no hay cosa más sagrada que la «santidad de los tiempos». Los tiempos prestan a todas las cosas, tanto objetos físicos como instituciones humanas, su valor, su dignidad, su categoría moral y religiosa. A los efectos de mantener esta dignidad, resulta imperativo continuar y preservar el orden humano en la misma forma inalterable. Cualquier solución de continuidad destruiría la verdadera sustancia de la vida mítica y religiosa. Desde el punto de vista del pensamiento primitivo la más pequeña alteración del establecido esquema de las cosas es desastrosa. Las palabras de una fórmula mágica, de un conjunto o encantamiento, las fases de un acto religioso, un sacrificio o una oración, tienen que ser repetidas en el mismo orden invariable. Cualquier modificación destruiría la fuerza y la eficacia de la palabra mágica o del rito religioso. La religión primitiva no puede, por lo tanto, hacer sitio a ninguna libertad del pensamiento individual. Prescribe sus reglas fijas, rígidas e inviolables no sólo para toda acción humana sino también para todo sentimiento. La vida del hombre se halla bajo una presión constante. Se encuentra confinada en

el círculo angosto de exigencias positivas y negativas, de consagraciones y prohibiciones, de observancias y tabúes. Sin embargo, la historia de las religiones nos enseña que esta primera forma del pensamiento religioso, en modo alguno expresa su sentido real y su fin. También en este caso encontramos un avance continuo en la dirección opuesta. El vínculo con que sujetaba el pensamiento mítico y religioso primitivo a la vida humana va aflojándose poco a poco y parece, a lo último, haber perdido su fuerza vinculatoria. Surge una nueva forma dinámica de religión que abre una nueva perspectiva fresca de la vida moral y religiosa. En semejante religión dinámica los poderes individuales han cobrado preponderancia sobre los meros poderes estabilizadores. La vida religiosa ha alcanzado su madurez y su libertad; ha roto el conjuro de un tradicionalismo rígido[217].

Si del campo del pensamiento mítico y religioso pasamos al del lenguaje encontraremos, en diferente forma, el mismo proceso fundamental. También el lenguaje representa uno de los poderes conservadores más firmes de la cultura. Sin este conservatismo no llegaría a cumplir su misión principal, la comunicación. Ésta requiere reglas estrictas. Los símbolos y las formas lingüísticas deben poseer estabilidad y persistencia para resistir la influencia disolvente y destructora del tiempo. Sin embargo, el cambio fonético y semántico no constituyen rasgos accidentales del desarrollo del lenguaje; por el contrario, representan condiciones inherentes y necesarias del mismo. Una de las razones principales de este cambio continuo reside en el hecho de que el lenguaje tiene que ser trasmitido de una generación a otra. No es posible esta trasmisión por la mera reproducción de formas fijas y estables. El proceso de adquisición del lenguaje implica, siempre, una actitud activa y productiva.

Hasta las equivocaciones del niño son muy características a este respecto. Lejos de ser meros fallos producidos por un poder insuficiente de memoria o reproducción son las mejores pruebas de su actividad y espontaneidad. En una etapa relativamente temprana de su desarrollo, parece que el niño ha cobrado cierto sentimiento de la estructura general de su lengua materna sin poseer, sin embargo, ninguna conciencia abstracta de las reglas lingüísticas. Emplea palabras o frases que nunca ha oído y que constituyen infracciones de las reglas morfológicas o sintácticas. Pero, precisamente, en estos ensayos es cuando aparece su agudo sentido por las analogías. Prueba en ellas su habilidad para captar la forma del lenguaje en lugar de contentarse con reproducir únicamente su materia. Por lo tanto, la trasmisión de un lenguaje de una generación a otra no se puede comparar nunca con la simple trasmisión de la propiedad por la cual una cosa material cambia de posesión sin alterar para nada su naturaleza. En sus *Principios de la historia del lenguaje* Hermann Paul hace hincapié en este punto. Muestra con ejemplos concretos que la evolución histórica de una lengua depende en un alto grado de estos cambios lentos y continuos que tienen lugar en la trasmisión de las palabras y de las formas lingüísticas de padres a hijos. Según Paul, hay que considerar este proceso como una de las razones principales de los cambios fonéticos y semánticos[218]. Percibimos claramente la presencia de dos tendencias diferentes, una que lleva a la conservación y otra a la renovación y rejuvenecimiento del lenguaje. Sin embargo, apenas si podemos hablar de una oposición entre estas dos tendencias. Se hallan en perfecto equilibrio; constituyen los dos elementos y condiciones indispensables de la vida del lenguaje.

Un nuevo aspecto del mismo problema tenemos en el

desarrollo del arte. En este caso parece que el segundo factor, el de la originalidad, el de la individualidad, el del poder creador, parece prevalecer de un modo definitivo sobre el primero. En el arte no nos contentamos con la repetición o la reproducción de formas tradicionales. Sentimos una nueva obligación; introducimos nuevos patrones críticos. *Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae*, dice Horacio en su *Arte poética* (la mediocridad de los poetas no está permitida ni por los dioses ni por los hombres ni por las columnas que sostienen las tiendas de los libreros). Pero, en realidad de verdad, también la tradición desempeña un papel importante. Como en el caso del lenguaje, las mismas formas son trasmitidas de una generación a otra. Los mismos motivos fundamentales del arte retornan una y otra vez. Y, sin embargo, todo gran artista verdadero hace, en cierto sentido, época. Nos percatamos de este hecho cuando comparamos nuestras formas corrientes del lenguaje con el lenguaje poético. Ningún poeta puede crear un lenguaje enteramente nuevo. Tiene que adoptar las palabras y tiene que respetar las reglas fundamentales de su lengua. Pero, a todo esto, el poeta no sólo les presta un nuevo giro sino también una nueva vida. En la poesía, las palabras no son significativas sólo en una forma abstracta; no son meros indicadores con los que tratamos de designar ciertos objetos empíricos. Tropezamos, por el contrario, con una especie de metamorfosis de nuestras palabras comunes. Cada verso de Shakespeare, cada *stanza* de Dante o de Ariosto, cada poema lírico de Goethe tiene su sonido peculiar. Dice Lessing que es tan difícil robar un verso de Shakespeare como robar la clava de Hércules. Y, lo que es más asombroso, un gran poeta nunca se repite. Shakespeare hablaba una lengua que nunca había sido oída antes y cada carácter shakespeariano habla la propia

incomparable e inconfundible. En Lear y en Macbeth, en Bruto o en Hamlet, en Rosalinda o en Beatriz, escuchamos este lenguaje personal que es el espejo de un alma individual. Sólo así puede expresar la poesía todos esos innumerables matices, todos esos visos delicados del sentimiento, imposibles de manifestar con otros modos de expresión. Si el lenguaje tiene necesidad de una renovación constante en su desarrollo no encuentra fuente mejor ni más honda que la poesía. La gran poesía practica siempre una incisión aguda, una cisura definitiva en la historia del lenguaje. La lengua italiana, la inglesa, la alemana no eran las mismas a la muerte de Dante, de Shakespeare y de Goethe que el día de su nacimiento.

Las teorías estéticas sintieron y expresaron siempre la diferencia existente entre los poderes conservadores y creadores de los que depende la obra de arte. En todos los tiempos se ha dado una tensión y conflicto entre las teorías de la imitación y las de la inspiración. Afirma la primera que la obra de arte tiene que ser juzgada de acuerdo con reglas fijas y constantes o de acuerdo con los modelos clásicos. La segunda rechaza todas las pautas o cánones de belleza. La belleza es única e incomparable, es la obra del genio. Esta concepción, después de una larga lucha contra teorías clasicistas y neoclasicistas, predominó en el siglo XVIII y preparó el camino a la estética moderna. «El genio —dice Kant en su *Crítica del juicio*— es la disposición psíquica ingénita (*ingenium*) a través de la cual la naturaleza dicta sus reglas al arte». Es un «talento para producir aquello para lo cual no se pueden dictar reglas definidas: no es una mera aptitud para lo que puede ser aprendido mediante una regla. Por lo tanto, su primera propiedad ha de ser la originalidad». Esta forma de originalidad constituye la prerrogativa y la distinción del arte; no puede ser extendida a otros campos de

la actividad humana. A través del genio, la naturaleza no prescribe reglas a la ciencia sino al arte; y a éste, sólo en la medida en que es un arte bello. Podemos hablar de Newton como un genio científico; pero en este caso hablamos sólo metafóricamente. «Por esto debemos aprender muy bien todo lo que Newton ha puesto en su obra inmortal sobre los principios de la filosofía natural, por muy grande que fuera la cabeza requerida para descubrirlos; pero no podemos aprender a escribir poesía inspirada por muy explícitos que sean los preceptos del arte y por muy excelentes que sean sus modelos». (*Crítica del juicio*, secs. 46-47).

La relación entre subjetividad y objetividad, entre individualidad y universalidad no es la misma en la obra de arte que en la obra del científico. Es cierto que un gran descubrimiento científico lleva también el sello del espíritu individual de su autor. En él no sólo encontramos un nuevo aspecto objetivo de las cosas sino también una actitud individual de la mente y hasta un estilo personal. Pero todo esto posee una significación psicológica y no sistemática. En el contenido objetivo de la ciencia se olvidan y borran estos rasgos individuales, pues uno de los propósitos principales del pensamiento científico reside en la eliminación de todos los elementos personales y antropomórficos. Según las palabras de Bacon, la ciencia trata de concebir el mundo *ex analogía universi* y no *ex analogía hominis*[219].

La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso.

En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad

fundamental en este mundo *ideal* Peno tiene que confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre. No pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, pero esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía. Todas estas funciones se completan y complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: «armonía en la contrariedad como en el caso del arco y de la lira».



ERNST CASSIRER (Breslau, Alemania 1874 - Nueva York, 1945). Fue un filósofo Nacido en la actual Wroclaw, Polonia (Breslavia, Vratislav, entonces Breslau, Alemania).

Era hijo de un comerciante judío acomodado y realizó sus estudios en Berlín, Leipzig, Heidelberg y Marburgo. En esta ciudad conoció a Hermann Cohen, que se convertiría en su maestro. En 1899 Cassirer defendió su Tesis Doctoral titulada La crítica de Descartes al conocimiento matemático y científico. En 1902 se casa con su prima Toni Bondy, con la que tuvo tres hijos: Heinz, Georg y Anne. Tras una breve estancia en Munich, se traslada a Berlín en 1903, ciudad en la que permanecerá hasta 1919.

En octubre del año 1919 marcha a Hamburgo para ocupar la cátedra de Filosofía que le habían ofrecido en aquella recién creada Universidad, de la que fue nombrado Rector en 1929. Permanece en esa ciudad hasta 1933, cuando decide dejar el país —a la vista del rumbo que estaban tomando los acontecimientos políticos—, aceptando el nombramiento de profesor visitante en el All Souls College de Oxford.

En 1935 se trasladó a Göteborg (Suecia) y permaneció en la universidad de esa ciudad hasta 1941; en el verano de ese año se incorpora a la Universidad de Yale, donde estuvo tres cursos. En agosto de 1944 Cassirer fue nombrado profesor visitante de la Columbia University de Nueva York y falleció inesperadamente en esa ciudad la tarde del 13 de abril de 1945. Está enterrado en Cedar Park Beth El Cementeries, en Westwood, New Jersey.

Entre sus numerosas obras sobresalen El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna (1906-20), Concepto de sustancia y concepto de función (1910), Libertad y forma (1917), Idea y forma (1921), Filosofía de las formas simbólicas (1923-19), Antropología filosófica (1944).

Del estudio de las ciencias modernas lo que más llamó la atención de Cassirer fue el de la transformación del dato sensible en símbolo numérico. Por otra parte, investigando los conceptos de sustancia y de función, descubrió cómo el simbolismo algebraico es la base de las ciencias. Fue precisamente ese concepto de función lo que le abrió el camino para una interpretación más amplia, no limitada a la física, de todas las actividades humanas como creadoras de símbolos.

Así surgió la filosofía de las formas simbólicas. Según él, las diversas realizaciones en las que se concretiza la cultura humana se fundan en una actividad simbólica que, alejándose cada vez más de la inmediatez del dato natural y sensible, conduce a la formación de esquemas autónomos. De esta forma, la filosofía tiende a configurarse no sólo como crítica del conocimiento sino también como crítica de la cultura, ya que tiene por objeto el conjunto de las creaciones del hombre. En este sentido, los monumentos y

los documentos del pasado asumen, más allá de su mera existencia física, un significado que los anima.

De ahí la importancia que dio él mismo a las investigaciones historiográficas dedicadas a algunas etapas fundamentales en el desarrollo del pensamiento occidental, como el Renacimiento y la Ilustración. Por otro lado, la diferencia entre el animal y el hombre la pondrá precisamente en la capacidad de éste de crear símbolos. El símbolo es puramente formal, pero supera la exterioridad del dato sensible y libera al hombre de aquel dato. Por eso la unidad que reúne todas las actividades del hombre, más que en una hipotética substancia metafísica unitaria, hay que buscarla en la unidad funcional, que aúna las actividades simbólicas del hombre.

## Notas

[1] Fragmento 101 de la obra de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por W. Krantz (5ª ed. Berlín, 1934), I, 173. <<

[2] En las páginas que siguen no trato de ofrecer una visión general del desarrollo histórico de la filosofía antropológica sino que pretendo destacar algunas etapas típicas con el fin de aclarar la línea general del pensamiento. La historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico, han sido estudiadas ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos. Durante el siglo pasado se ha sentido cada vez más vivamente la importancia de este problema. Wilhelm Dilthey ha puesto todo su empeño en encontrar la solución. Pero la obra de Dilthey, tan viva y sugestiva, ha quedado incompleta. Uno de sus discípulos, Bernhard Groethuysen, ha trazado una excelente descripción del desarrollo general de la filosofía antropológica. Esta descripción, desgraciadamente, se detiene también poco antes de la etapa última y decisiva, es decir, antes de la época moderna. Véase Bernhard Groethuysen «Philosophische Anthropologie», *Handbuch der Philosophie* (Munich y Berlín, 1931), III, 1-207. Véase también el artículo de Groethuysen, «Towards an Anthropological Philosophy», *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77-89. <<

[3] Marco Aurelio Antonio, *Ad se ipsum,* εαυτόν, Lib. I, párr. 8. <<

[4] *Op. cit.*, Lib. III, párr. 6. <<

[5] *Cf. Op. Cit., Lib V. párr. 14.* O λογος κατ η λογικη τεχνη δυναμεις εισιν εανταις αρκονμεναι και τοις καθ εαν ερνοις. <<

[6] Ό κόσμος άλλοίωσις, ο βίος ὕπόληψις. Lib. IV, párr. 3. El término «afirmación» o «juicio» me parece una expresión más adecuada para el pensamiento de Marco Aurelio que el término «opinión» que he encontrado en todas las versiones inglesas que he consultado. «Opinión» (la δόξα platónica) contiene elementos de variabilidad e incertidumbre en los que no pensó Marco Aurelio. Con término equivalente para ὕπόληψις encontramos en Marco Aurelio κρίσις κρίμα, διάκρισις. Cf. Lib. III, párr. 2; VI, párr. 52; VIII, párrs. 28, 47. <<

[7] Para una información detallada véase Cassirer, *Descartes* (Estocolmo, 1939), pp. 215 ss. <<

[8] Para la distinción entre *l'esprit géometrique y l'esprit de finesse*, compárense el ensayo de Pascal *De l'esprit géometrique* y la obra de Pascal *Pensées*, ed. por Charles Louandre (París, 1858), cap. IX, p. 231. <<

[9] Acerca del concepto estoico de la providencia, πρόνοια, véase, por ejemplo, Marco Aurelio, *op. cit.*, Lib. II, párr. 3. <<

[10] *Op. cit.*, I, cap. xxv. <<

[11] Para detalles adicionales véase Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927), pp. 197 ss. <<

[12] Galileo, *Dialogo del due massimi sistemi del mondo, 1* (Edizione nazionale), VII, 129. <<

[13] Véase Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2ª

ed. Berlín, 1938); *Unwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2ª ed. Berlín, 1921). <<

[14] Véase Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1921). <<

[15] J. B. Wolfe, «Effectiveness of Token rewards for Chimpanzees». *Comparativa Psychology Monographs*, 12, N° 5. <<

[16] O. Révész, «Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache», *Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen*, XLIII (1940), Nos. 9, 10; XLIV (1941), N° 1. <<

[17] Para la distinción entre el lenguaje simplemente emotivo y el «tipo normal de comunicación de ideas, que es el idioma», véanse las observaciones de la introducción de la obra de Edward Sapir, *Language* (Nueva York, Harcourt Brace, 1921; trad. esp. FCE, México, 1962; Breviario 96). <<

[18] Para más detalles véase Charles Bally, *Le langage et la vie* (París, 1936). <<

[19] Pronto se intentó trazar una distinción aguda entre el idioma proposicional y el emotivo en el terreno de la psicopatología del lenguaje. El neurólogo inglés Jackson introdujo el término «lenguaje proposicional» con el objeto de señalar algunos fenómenos patológicos muy interesantes. Vio que muchos enfermos que sufren de afasia no pierden el uso de la palabra, pero no pueden emplear ésta en un sentido objetivo proposicional. La distinción de Jackson se reveló muy útil. Ha desempeñado un papel importante en el desarrollo ulterior de la psicopatplogía del lenguaje. Para detalles, véase Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, cap. VI, pp. 237-323. <<

[20] Koehler, *The Mentality of Apes*, p. 277. <<

[21] Révész, *op. cit.*, XLIII, Parte II (1940), 33. <<

[22] Yerkes, *Chimpanzees*, p. 189. <<

[23] Esta susceptibilidad ha sido comprobada, por ejemplo, en el famoso caso de «Juan, el listo» que hace unas decenas de años fue un caso sensacional para los psicólogos. «Juan, el listo» era un caballo que manifestó poseer una inteligencia asombrosa. Podía calcular extraños y complicados problemas aritméticos, extracción de raices cúbicas, etc., golpeando el suelo tantas veces como la solución del problema lo requería. Fue nombrado un comité especial de psicólogos y otros expertos para investigar el caso. Se aclaró que el animal reaccionaba a ciertos movimientos de su dueño. Cuando su dueño estaba ausente o éste no comprendía la pregunta, el caballo no contestaba. <<

[24] Para ilustrar este punto quiero mencionar otro ejemplo muy destacado. El psicobiólogo Dr. Pfungst, que ha desarrollado algunos métodos nuevos e interesantes para el estudio de la conducta de los animales, me contó una vez que recibió una carta de un mayor sobre un problema muy curioso. El mayor tenía un perro que le acompañaba en sus paseos. Siempre que el dueño se preparaba para salir el animal daba señales de gran alegría y excitación. Un día, el mayor decidió hacer un pequeño experimento. Como si pretendiese salir, se puso su sombrero, tomó su bastón e hizo los preparativos acostumbrados, pero sin intención de salir. Con gran sorpresa observó que el perro no se dejó engañar lo más mínimo y que permaneció tranquilamente en su rincón. Después de un breve periodo de observación, el Dr. Pfungst pudo resolver el misterio. En la habitación del mayor había un escritorio con cajones que contenían documentos valiosos e importantes. El mayor tenía la costumbre de tirar de los cajones, antes de salir de casa, para asegurarse de que quedaban bien cerrados. No procedió así

el día en que pretendió engañar al perro, y para éste aquel gesto era un elemento imprescindible para crear la situación necesaria de «salir de paseo». Sin esta señal el perro no reaccionaba. <<

[25] Para la distinción entre operadores y designadores, véase Charles Morris, «The Foundation of the Theory of Signs», *Encyclopedia of the Unified Sciences* (1938). <<

[26] Véase Koehler, *op. cit.*, cap. VII, «Chance and Imitation». <<

[27] Véase R. M. y A. W. Yerkes, *The Great Apes* (New Haven, Yale University Press, 1929), pp. 368 ss., 520 ss. <<

[28] Sobre Laura Bridgman véase Maud Howe y Florence Howe Hall, *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1881); Wilhelm Jerusalem, Laura Bridgman, *Erziehung einer Taubstumm-Blinden* (Berlín, 1905). <<

[29] Véase Helen Keller, *The Story* of *My Life.* (Nueva York, Doubleday, Page & Co., 1902, 1903). Nota suplementaria sobre la vida y la educación de Helen Keller, pp. 315 ss. <<

[30] Véase Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb and Blind Girl* (Boston, Houghton, Mifflin Co., 1881), pp. 7 ss. <<

[31] Para más detalles véase Cassirer, *Sprache und Mythos* (Leipzig, 1925). <<

[32] Sobre este problema véase W. M. Urban, *Language and Reality*, Parte I, III, 95 ss. <<

[33] Véase Francis Lieber «A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman», *Smithsonian Contributions to Knowledge*, II, art. 2, p. 27. <<

[34] Véase Mary Swift Lamson, *op. cit.*, p. 84. <<

[35] Véase Wolfgang Koehler, «Optische Untersuchungen

am Schimpansen und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn», *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1915, 1918). <<

[36] La teoría de Hume sobre la «distinción de razón» se encuentra expuesta en su *Treatise of Human Nature*, Parte I, sec. 7 (Londres, Green and Grose, 1874), I, pp. 332 ss. <<

[37] Ejemplos sobre esto se encuentran en la obra de Yerkes, *Chimpanzees*, pp. 103 ss. <<

[38] Véanse, por ejemplo, las notas de Yerkes sobre «respuestas generalizadas» en chimpancés, *op. cit.*, pp. 130 ss. <<

[39] Una narración detallada y muy interesante sobre este fenómeno se puede encontrar en varias publicaciones de K. Goldstein y A. Gelb. Goldstein ofreció un aspecto general de sus puntos de vista teóricos en su *Human Nature in the Light of Psychopathology*, lecturas comentadas de William James en la Universidad de Harvard, 1937-38 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940). Yo he discutido este problema desde un punto de vista filosófico general en mi *Philosophie der symbolischen Formen*, III, IV, 237-323. <<

[40] Véanse las observaciones de Williams Stern en su *Psychology of Early Childhood*, trad. al inglés por Anna Barwell (2ª ed. Nueva York, Holt & Co., 1930), pp. 114 ss. <<

[41] Véase la obra *Principia*, de Newton, Lib. I, definición 8, escolio. <<

[42] Para esta teoría véanse los escritos de Hugo Winckler, especialmente *Himmelsbild und Weltenbild der Babylanier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) y *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901). <<

[43] Véase Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (1870). <<

[44] Para detalles véanse las obras *Mneme* (1909) y *Die nine·mischen Empfindungen* (1909), de Semon. Una versión abreviada de estos libros, editada por Bella Duffy, fue publicada bajo el título: *Mnemic Psychology* (Nueva York, 1923). <<

[45] *Der latente Rest einer früheren Reizwirkung* (Semon). <<

[46] Véase Kant, *Crítica del juicio*, secs. 76, 77. <<

[47] *... ein der Bilder bedürftiger Verstand* (Kant). <<

[48] También los niños parece que tienen, a veces, dificultades para imaginar casos hipotéticos. Esto se comprueba fácilmente cuando el desarrollo de un niño se retrasa por circunstancias especiales. Un sorprendente paralelismo con los casos patológicos arriba mencionados podemos entresacar de la vida y educación de Laura Bridgman. «Se ha podido observar —escribió uno de sus maestros— que en el comienzo fue muy difícil hacerle comprender las figuras del lenguaje, fábulas o casos supuestos de cualquier clase, y esta dificultad no ha sido vencida todavía completamente. Cuando se le da algún problema de aritmética, la primera impresión suya es que el problema supuesto le sucede a ella en ese momento. Por ejemplo, hace algunos días, cuando su profesor de aritmética le pidió que leyese un problema, contestó: ¿Cómo es que el hombre que escribió este libro sabía que yo estaba aquí? El problema expuesto ante ella era: "Si tú puedes comprar un barril de sidra por cuatro dólares, ¿cuánta sidra puedes comprar por un dólar?". Su primer comentario a este problema fue: *No puedo dar mucho por la sidra porque es muy agria*». Véase Maud Howe y Florence Howe Hall, *Laura Bridgman*, p. 112. <<

[49] Para un conocimiento más detallado de este problema véase Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Traducción inglesa por W. C. y M. C. Swabey, *Substance and Function* (Chicago y Londres, 1923). <<

[50] Véase A. Koyré, «Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century», *Philosophical Review*, LII (1943), pp. 392 ss. <<

[51] Comte, *Lettres à Valat*, p. 89; cit. de L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*. Para más detalles véase Lévy-Bruhl, *op. cit.* <<

[52] *De l'tntelligence* (París, 1870). 2 vols. <<

[53] *Chimpanzees*, p. 110. <<

[54] *Philosophie der symbolischen Formen*. Vol. I, *Die Sprache* (1923); vol. II, Das *mythische Denken* (1925); vol. III, *Phaenomenologie der Erkenntnis* (1929). <<

[55] Para un examen detallado véase cap. VIII, pp. 185 ss. <<

[56] Véase *supra*, cap. I, p. 31. <<

[57] En la obra de Archibald Alian Bowman, *Studies in the Philosophy of Religión* (Londres, 1938), 2 vols., se da una excelente descripción de esta unidad interior. <<

[58] Véase Frazer, *The Magic Art and the Evolution* of *Kings*, vol. I de *The Golden Bough* (2ª ed., Macmillan, 1900), pp. 61 ss., 220 ss. Véase también: *La rama dorada*, publicada por el Fondo de Cultura Económica. <<

[59] Para un juicio crítico de la tesis de Frazer, véase R. R. Marett, *The Threshold of Religión* (2ª ed. Londres, Methuen, 1914), pp. 47 ss., 177 ss. <<

[60] Cf. Kant, Prolegómenos a toda metafísica del porvenir, sec. 14. <<

[61] Con relación a este problema, véase Cassirer, *Philoso*

*phie der symbolischen Formen*, vol. III, Parte v, caps. II y III. <<

[62] Cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París, 1912). <<

[63] Cf. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures* (París, 1910) y *La mentalité primitive* (París, 1922); *Primitive Mentality* (Nueva York, 1923); *L'Ame primitive* (París, 1928); *The «Soul»* of *the Primitive* (Nueva York, 1928). <<

[64] Precisamente en la bibliografía moderna podemos encontrar muchos indicios de estas tendencias intelectualistas. Véase, por ejemplo, F. Langer, *Intellectualmythologie* (Leipzig, 1916). <<

[65] Sir Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes* of *Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.* <<

[66] Cf. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlín, 1897), p. 307. <<

[67] Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship* (Londres, Macmillan, 1905), p. 109. <<

[68] Spencer y Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 48. <<

[69] Un valioso material etnológico, que ilustra este punto, se puede encontrar en el artículo sobre el culto a los antepasados en la *Encyclopedia of Religión and Ethics* de Hastings, I, 425 ss. <<

[70] Cf. «El culto a los antepasados», en la *Encyclopedia* de Hastings I, 433. <<

[71] Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Gotinga, 1912). Traducción española de la Revista de Occidente. <<

[72] Para material etnológico, véase Sir Edward Burnett

Tylor, *Primitive Culture* (Nueva York, Henry Holt & Co., 1874), cap. XIV. <<

[73] Véase Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres y Nueva York, 1926). <<

[74] Para más detalles véase Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religión* (Cambridge, 1903), cap. I. <<

[75] Malinowski, The Foundations of Faith and Morals, p. 22. <<

[76] Véase, por ejemplo, R. R. Marett, *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religión*, en las Gifford Lectures (Mac millan, 1932), Lecture II, pp. 21 ss. <<

[77] Véase la crítica de la teoría de Frazer en Marett, *The Threshold of Religión*, pp. 29 ss. <<

[78] Véase *supra*. p. 118. <<

[79] Cf. Freud, *Totem und Tabu* (Viena, 1920). <<

[80] Cf. Frazer, *op. cit.*, I, 9. <<

[81] Para una exposición más detallada de estos conceptos y de su significación en el pensamiento mítico, véase *Philosophie der symbolischen Formen*, II, 98 ss. <<

[82] Tal teoría fue desarrollada por Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, pp. 52 ss. <<

[83] Cf. Malinowski, *op. cit.*, p. 14. <<

[84] Los arunta del desierto de Australia, dice Marett, «por medio de sus ritos dramáticos provocan una especie de *alcheringa*, fuera del tiempo, en la cual pueden refugiarse de las penas de su destino presente y también para reanimarse por medio de una confraternización con seres de otro mundo que son a la vez sus antepasados y su propio ideal. Además, hace falta destacar que estos superhombres de la *alcheringa* no tienen una personalidad definida. El coro

pretende simplemente inundar su alma colectiva con el hechizo de los antepasados, con la conciencia del bien. El *mana* en el que participan es tribal». *Faith, Hope, and Charity in Primitive Religión*, p. 36. <<

[85] Para este problema véase Marett, «The Conception of Mana», *The Threshold of Religión*, pp. 99 *ss. 31* Codrington, *op. cit.*, p. 119. <<

[86] Para más detalles véase Philosophie der symbolischen Formen, II, pp. 246 ss. <<

[87] Véase, J. B. Cárter, artículo en la *Encyclopedia* de Hastings I, 462. <<

[88] Para esta cuestión véase Erwin Rohde, *Psyche, The Culte of Souls and Belief in Inmortality among the Greeks* (Nueva York, Harcourt, Brace, 1925). Trad. española del original alemán, Fondo de Cultura Económica. <<

[89] Véase Marett, *op. cit.*, pp. 112 ss. <<

[90] Séneca, *Ad Marciam de consolatione*, 18. 38 Marco Aurelio, *Ad se ipsum*, Lib. III, § 4. <<

[91] Bergson, *op. cit.*, pp. 201 ss. <<

[92] Cf. Marett, «Is Taboo a Negative Magic?» *The Threshold of Religión*, p. 84. <<

[93] Cf. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religión* (Londres, Methuen, 1902), p. 70. <<

[94] Para el material antropológico, véase Frazer *The Golden Bough*, I, pp. 169 *s. y* Parte VI, *The Scapegoat; y* Jevons op. *cit.*, caps, VI y VIII. <<

[95] Para más detalles véase Robertson-Smith, *op. cit.*, nota G, pp. 427 ss. <<

[96] Para más detalles véase Dhalla, *op. cit.*, pp. 55, 221 ss. <<

[97] Véase *supra*, cap. VII, pp. 128-34. <<

[98] Véase C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923, 5a ed., Nueva York, 1938). <<

[99] Empédocles, Fragmento 335. Véase John Burnet, *Early Greek Philosophy* (Londres y Edimburgo, A. & C. Black, 1892), vol. II, p. 232. (Hay traducción española, México, 1944). <<

[100] Cf. A. F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (1833 *ss).*. <<

[101] Véase August Schleicher, *Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar, 1873). <<

[102] Véanse los conceptos de W. Koehler y G. Révész expuestos *supra*, cap. III, pp. 52 s. <<

[103] Esta teoría fue presentada por primera vez por Jespersen en su obra *Progress in Language* (Londres, 1894). Véase también su *Language, Its Nature, Development and Origin* (Londres y Nueva York, 1922), pp. 418 y 437 ss. <<

[104] Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language* (Oxford, 1932), pp. 118 s. <<

[105] Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Halle, 1880), cap. I. <<

[106] Véase Humboldt, *Gesammelte Schriften* (Academia de Berlín), vol. VII, parte 1. Berlín (1836-39). <<

[107] Humboldt, *op. cit.*, pp. 45 s. Para una exposición más detallada de la teoría de Humboldt, véase mi obra *Philo sophie der symbolischen Formen*, I, pp. 98 ss. <<

[108] Véase, por ejemplo, Jespersen, *The Philosophy of Grammar* (Nueva York, Holt & Co., 1924), pp. 30 s. <<

[109] Véase J. B. S. Haldane, *The Causes* of Evolution (Nueva York y Londres, 1932). <<

[110] Véase Ferdinand de Saussure, conferencias publicadas postumamente bajo el título: *Cours de linguistique générale*

(1915; 2a ed. París, 1922). <<

[111] *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808). <<

[112] Este programa fue desarrollado, por ejemplo, por H. Osthoff y K. Brugmann en sus *Morphologische Untersuchungen* (Leipzig, 1878). Para más detalles véase Bloomfield, op. cit., caps, I, XX, XXI. <<

[113] Bröndal, «Structure et variabilité des systémes morphologiques», *Scientia* (agosto, 1935), p. 119. Para una exposición detallada de los problemas y métodos de la estructuración lingüística moderna, véanse los artículos publicados en *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* (1929 y ss).; especialmente, H. F. Pos, «Perspectives du structuralisme», *Travaux* (1929), pp. 71 ss. Una visión general de la historia del estructuralismo en Roman Jakobson, «La Scuola Lingüistica di Praga», *La cultura* (año XII), pp. 633 ss. <<

[114] Entre las lenguas de la familia indoeuropea, la sueca es, según se me alcanza, la única en la que la altura de un sonido tiene una función semántica definitiva. En algunas palabras suecas el sentido puede cambiar por completo, según el modo en que se entonen. <<

[115] Para detalles véase Bloomfield, *op. cit.*, especialmente caps, V y VI. <<

[116] Sapir, *El lenguaje*, p. 234. Sobre la diferencia entre «fonética» y «fonología» véase Trubetzkoy, «La phonologie actuelle» en *Journal de Psychologie* (París, 1933); vol. xxx. Según Trubetzkoy, la tarea de la fonética consiste en estudiar los factores materiales del sonido del habla humana, las vibraciones del aire, todo lo correspondiente a los sonidos que producen los movimientos del que habla. La fonología, en vez de estudiar el sonido físico, estudia los «fonemas», es decir, los elementos constitutivos del sentido

lingüístico. Desde el punto de vista de la fonología, el sonido es únicamente el «símbolo material del fonema». El fonema mismo es «inmaterial», quiere decirse, que no es descriptible en términos físicos o fisiológicos. <<

[117] El párrafo siguiente está basado en mi artículo, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», *Journal of Philosophy, XXXIX*, N° 12 (junio, 1942), 309-27. <<

[118] véase F. Brunot, *La pensée et la langue* (París, 1922). <<

[119] Para más detalles véase Bloomfield, *op. cit.*, pp. 6 *s., y* Sapir. *op. cit.*, pp. 138 ss. <<

[120] Véase, por ejemplo, Vendryes, *Le langage* (París, 1922), p. 193. <<

[121] Véase Hjelmslev, *Príncipes de grammaire genérale*, Copenhague, 1928. Brondal, *Ordklasserne.* Resume: Les parties du discours, partes orationis, Copenhague, 1928. <<

[122] Sapir, *op. cit.*, pp. 124 ss. <<

[123] Véase B. Karlgren, «Le Proto-Chinois, langue flexio nelle», *Journal asiatique* (1902). <<

[124] Para más detalles véase C. Mainhof, *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu Sprachen* (Berlín, 1906). <<

[125] Véase cap. VII, pp. 110 s. <<

[126] Véase, por ejemplo, Leibniz, *Nouveaux essais sur 1 entendement humain*, lib. III, cap. II. <<

[127] Véase cap. m, pp. *59-65.* <<

[128] Véase cap. m, pp. 60 ss. <<

[129] Véase, por ejemplo, Clara y William Stern, *Die Kindersprache* (Leipzig, 1907), pp. 175 ss. <<

[130] Para un examen más detallado de este problema véase Cassirer, «Le langage et la construction du monde des

objets», *Journal de psycholofie*, XXXe année (1933), pp. 84-94 . <<

[131] «Sprüche in Prosa», *Werke*, LXII, II, 118. <<

[132] Véase Hammer-Purgstall, *Wiener Akademie, Philosaph histor. Kl.*, vols. VI y VII (1885 y s).. <<

[133] Para más detalles véase Philosophie der symbolischen Formen, I, 257 ss. <<

[134] Véanse los ejemplos que presenta Jespersen en *Language*, p. 429. <<

[135] Para más detalles véase *Philosophie der symbolischen formen*, I, p. 188. <<

[136] Dante, *Paradiso*, XIII, v. 76. <<

[137] Aristóteles, *op. cit., 25*. 1461b. <<

[138] Sin duda, también en el siglo XIX la teoría general de la imitación desempeña todavía un papel importante. Por ejemplo, es defendida y mantenida en la obra de Taine, *Philosophie de l'art*. <<

[139] He tomado este ejemplo de la obra de Heinrich Wölfflin, *Principios de la historia del arte*. <<

[140] En la terminología kantiana la primera es llamada *Gemeingültigkeit*, mientras que la segunda *Allgemeingültigkeit*; una distinción que es difícil de adaptar a los términos españoles correspondientes. [Acaso *validez común*, validez para todos, y *validez universal*, absoluta.] Para una interpretación sistemática de los dos términos véase H. W. Cassirer, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment* (Londres, 1938), pp. 190 ss. <<

[141] Platón, *República*, 600D. <<

[142] Para más detalles véase Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas* (Berlín, 1880) e Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of*

*Poetry* (Oxford, 1909), pp. 152 ss. <<

[143] Platón, *Symposium.* <<

[144] *Philebus.* <<

[145] *For art standeth firmly fixed in Nature and who can rend her from thence, he only possesseth her.* Véase William M. Conway, *Literary Remains of Albrecht Dürer* (1889), p. 182. <<

[146] Cf. Bodmer y Breitinger, *Diskurse der Maler* (1721-23). <<

[147] Aristóteles, *op. cit.*, 1450a, 7-25. <<

[148] Cf. Schlegel, «Athenäumsfragmente», 238, en *Prosaische Jugendschriften*, ed. por J. Minor (2a ed., Viena, 1906), II, 242. <<

[149] Schlegel, «Gespräch über die Poesie» (1880), *op. cit.*, II, 364. <<

[150] «Ideen», 13, en *Prosaische Jugendschriften*, II, 290. <<

[151] Para una documentación más completa y para una critica de estas teorías del romanticismo temprano sobre el arte, véase Irving Babbit, The New *Laokoon*, cap. IV. <<

[152] Para una exposición detallada del lugar de Shaftesbury en la filosofía del siglo XVIII, véase Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig, 1932), cap. VI. <<

[153] Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 240 de la trad. ingl. de A. M. Ludovici (Londres, 1910). <<

[154] Véase, por ejemplo, Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst* (Berlín, 1901), 2 vols. <<

[155] Véase Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aesthe tics y* S. Alexander, *Beauty and Other Forms* of *Value.* <<

[156] Citado por Katherine Gilbert, *Studies in Recent Aes·*

*thetic* (Chapel Hill, 1927), p. 18. <<

[157] Véase *supra*, pp. 231 s. <<

[158] *Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande*, Véase *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker, en «Schriften der Goethe-Gesellschaft», XXI (1907), 229. <<

[159] Véase De Witt H. Parker, *The Principies of Aesthetics*, p. 39: *Scientific truth is sympathetic visión the* organization *into clearness of experience itself.* La diferencia entre la experiencia científica y estética ha sido expuesta recientemente en un artículo muy instructivo por el profesor F. S. C. Northrop, en la revista *Furioso, I*, N° 4, pp. 71 ss <<

[160] Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, pp. 33 ss., Madrid, 1941 (publicado antes en *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford University Press, 1935). <<

[161] Jakob Burckhardt, *Welgeschichtliche Betrachtungen*, ed, por Jakob Oeri (Berlín y Stuttgart, 1905), p. 4. Trad. española de Wenceslao Roces, *Reflexiones sobre la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, 1944; *2a* ed., Colección Popular, 1961. <<

[162] κτήμα ες αεί, Tucídides, *De bello Peloponnesiaco, I*, 22. <<

[163] Das *Höchste wäre: zu begreijen, dass alles Faktische schon Theorie ist.* Goethe, *Maximen und Reflexionen*, p. 125. <<

[164] Para detalles sobre este descubrimiento véase Gustave Lefebvre, *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés* (El Cairo, Impression de l'Institut Français d'Archéologie, 1907). <<

[165] *Deine Art zu fegen —una nicht etwa aus dem Kehricht*

*Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens*. Goethe a Herder, mayo 1775, *Briefe* (ed. Weimar), II, 262. <<

[166] «Athenäumsfragmente», 80, *op. cit*., II, 215. <<

[167] Sobre este problema véase Guido Calogero. «On the So Called Identity of History and Philosophy» en *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, pp. 35-52. <<

[168] Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» en *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1874, Parte III. Hay trad. española (ed. Aguilar). <<

[169] Fragmento 60 de la obra de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 164. Véase la edición de El Colegio de México, 1943. <<

[170] Friedrich Gundolf, *Caesar, Geschichte seines Ruhms* (Berlín, 1924). <<

[171] S. E. Morrison, *The Oxford History of the United States* (Oxford Clarendon Press, 1927), I, pp. 39 s. (Trad. al esp., F. C. E., 1951). <<

[172] Pascal, *Pensées*, ed. Louandre, p. 196. <<

[173] Guglielmo Ferrero, «The History and Legend of Antony and Cleopatra», en *Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero* (Nueva York; G. P. Putnam's Sons, 1909), pp. 39-68. <<

[174] Véase *supra*, p. 130. <<

[175] Mommsen en una carta a Henzen; citado según G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (Londres, Longmans, Green & Co., 1913; nueva ed. 1935), p. 457. Hay trad. española del Fondo de Cultura Económica, México, 1943. <<

[176] Windelband, «Geschichte und Naturwissenschaft», en

*Präludien* (5a ed. Tubinga, 1915), vol. II. <<

[177] *Roma y Atenas en la Edad Media*, México, F. C. E., 1946. <<

[178] Para la crítica de la obra de Ranke, véase G. P. Gooch, *op. cit.*, caps. VI, VIII. <<

[179] Versión española publicada por el F. C. E., México, 1951. <<

[180] *Die Weltgeschichte ist das Weltgaricht*; a la letra: la historia universal es el juicio universal. [T.] <<

[181] En una excelente apreciación de la personalidad y de la obra de Ranke, Alfred Dove menciona su *Universalität des Mitempfindens.* Véase Dove, *Ausgewählte Schriften* (1898), pp. 112 ss. <<

[182] Véase Ed. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie* (3a ed. Munich y Berlín, 1936), p. 543. <<

[183] Es *gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat eine ganz andere und schwerere Pflicht, nämlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dem die Wahrheit und die Verwandtschaft mit allem Ceistigen über alies geht und der aus dieser Erkenntnis auch seine Bürgerpflicht würde ermitteln können, wenn sie ihm nicht schon mit seinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Höhe.* Jakob Burckhardt, *op. cit.*, p. 11. <<

[184] *Ensayos estéticos y filosóficos*, Carta XXII. <<

[185] Véase Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes* (Leipzig, 1909). Para más detalles véase Cassirer, *Substance and Function*, trad. ingl. por W. C. y M. C. Swabey, 1923, pp. 306 ss. <<

[186] Para más detalles véase Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga, 1932), cap. v, pp. 263-312. Traducción

española de Eugenio ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1944; segunda ed. revisada, 1950. <<

[187] Yo he intervenido en esta cuestión por medio de una disertación titulada: *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborgs Kungl. Vetens-kaps-och Vitterhets-Samhällets Handlingar (Gotemburgo, 1939). <<

[188] Véase *supra*, pp. 129 ss. <<

[189] Para una revisión crítica de esta teoría, véase Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, en «Gesammelte Schriften», vol. III, y Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Gotemburgo, 1942), pp. 41 ss. <<

[190] Para bibliografía moderna sobre estadística, véase Keynes. *A Treatise on Probability* (Londres, 1921), y Von Mises,

*Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit* (Viena, 1928). <<

[191] «La causa de los conquistadores placía a los dioses pero la de los vencidos a Catón». <<

[192] Cf. Lamprecht, *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft* (1896). <<

[193] Para más detalles véase Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* (5a ed., Munich, Duncker, 1908), pp. 710 ss. <<

[194] Para más detalles véase W. Lutoslawski, The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and the Chronology of His Writings (Londres y Nueva York, 1907). <<

[195] Yo he discutido el carácter lógico de estos «conceptos estilísticos» en *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Gotemburgo, 1942), pp. 63 ss. <<

[196] Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissen schaft*, Vorrede, «Werke» (Ed. Cassirer), IV, 370. <<

[197] Jakob Burckhardt, Weligeschichtliche Betrachtungen, p. 81. <<

[198] *Baseler Jahrbücher* (1910), pp. 109 ss; citado según Karl Joël, *Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph* (Basilea, 1918). <<

[199] Goethe a Eckermann, 25 de diciembre, 1825, en *Conversaciones de Goethe con Eckermann y Sorel*, trad. ingl. por John Oxford (Londres, 1874), p. 162. <<

[200] Véase J. R. Bury. *The Ancient Greek Historians*, Harvard Lectures (Nueva York, Macmillan, 1909), Lecture IV. 39 Véanse pp. 218, 220. <<

[201] Este capítulo no trata de ser un esbozo de una *filosofía* de la ciencia o de una fenomenología del conocimiento. Yo he discutido este último problema en el tercer volumen de la *Philosophie der symbolischen Formen* (1929), anteriormente en *Substance and Function* y *Einstein's Theory of Relativity*, (1910; trad. ingl. por W. C. y M. C. Swaby, Chicago y Londres, 1923) y en *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (Goteborgs Högskolas Arsskrift, 1936: 1). Aquí he intentado solamente indicar la función general de la ciencia y determinar su lugar en el sistema de las formas simbólicas. <<

[202] Kant, *Critica de la razón pura* (1ª ed. alemana), p. 105. <<

[203] Con relación a este problema véase *Philosophie der symboüschen Formen*, I, 255 ss. <<

[204] Cf. Cassirer, «The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought», *Journal* of *Philosophy*, XXXIX, N° 12 (junio, 1942), 309-327. <<

[205] Véase *Philosophie der symbolischen Formen*, II, pp. 141 ss. <<

[206] Véase Filolao, Fragmento 4, 11, en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 408, 411. <<

[207] Cf. Heinrich Scholz y H. Hasse, *Die Grundlagen der Krise der griechischen Mathematik* (Charlotemburgo), 1928. <<

[208] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985b. <<

[209] Véase Hermann Weyl, *Das Kontinuum, Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis* (Leipzig, 1918). <<

[210] Ed. alemana, 1919. <<

[211] Para la historia de la alquimia véase E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlín, Springer, 1919), y Lynn Thorndike, *A History af Magic and Experimental Science* (Nueva York, 1923-41), 6 vols. <<

[212] Para más detalles véase, por ejemplo, Sommerfeld, *op. cit.*, cap. XI. <<

[213] Sobre esta cuestión, véase Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. <<

[214] Félix Klein, *Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert* (Berlín, 1926-27). <<

[215] Heráclito, Fragmento 51, en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (5a ed).. Véase la trad. de Juan David García Bacca: *Los presocráticos*, ed. por El Colegio de México. 1943. <<

[216] *Op. cit.*, Fragmento 54. <<

[217] Para más detalles, véase *supra*, cap. VII, p. 135. <<

[218] H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (4a ed. 1909), p. 63. <<

[219] Cf. Bacon, *Novum Organum*, Libro L, Afor. XLI. <<

# Índice